64e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 17 29 AVRIL 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Relations entre elles des âmes en état de grâce

Q. — Quelle est la nature des relations qui unissent entre elles les âmes en état de grâce ? Ces âmes seraient-elles, comme d'aucuns le disent, en rapport direct entre elles ? Ces relations peuvent-elles être comparées à l'union de l'âme et du corps ? Il me semble qu'il y a quelque exagération à défendre de pareilles thèses. Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — L'union des âmes en état de grâce n'est pas autre chose que leur union dans la vie du Corps mystique du Christ. La nature de l'union qu'elles possèdent entre elles est donc fonction et conséquence de celle qu'elles possèdent avec le Christ. Cette union du Christ à l'Eglise et aux âmes justes a fait, dans l'*Ami*, 1950, p. 465-475, l'objet d'une mise au point. Il s'agissait de rendre à certaines expressions leur sens véritable afin d'éviter des interprétations excessives dans le genre de celle que signale notre consultant. Et voici quelle était notre conclusion :

Il semble bien que les termes employés pour marquer la liaison de l'humanité du Christ avec notre humanité : identification, identité, communauté d'être et de vie, inclusion de l'humanité inférieure dans celle du Verbe incarné et même l'expression consacrée : incorporation, ne sauraient être entendues en un sens physique et pour ainsi dire matériel. Aussi bien, les exégètes que nous avons consultés ont cru devoir, dans leurs exposés, introduire çà et là un terme adoucissant et laissant entrevoir un sens plus spirituel : *quasi*-identification, identité *mystique*, *sorte* d'identité, identification *relative*, unité *sui generis*, etc. En somme, l'unité et l'identité existent réellement, mais par la participation de notre humanité justifiée à une vie surnaturelle dont la source est en Dieu, la plénitude en l'âme du Christ et qui dérive de Dieu en nous par l'instrument de l'humanité glorieuse du Sauveur. C'est en ce sens, mais en ce sens seulement, qu'on doit parler d'unité ontologique, d'appartenance ontologique, l'épithète se rapportant ici non à l'être métaphysique de Dieu ou du Christ, mais à la vie de la grâce, participation de la vie divine (*divinæ naturæ consortes*) devant se terminer pour nous à l'acte propre de Dieu, la vision béatifique. (P. 474).

Avec le P. Bonsirven, nous avions rappelé que « l'identité mystique des chrétiens et du Christ n'est autre qu'une conformité de vie surnaturelle résultant de l'action de Dieu, par l'humanité glorieuse, dans les âmes justes... et qu'on ne saurait envisager une sorte de fusion du Rédempteur et des membres de l'Eglise en une personne physique... ou enfin concevoir à l'image de l'union hypostatique le rapport du Christ individuel au Christ mystique » (p. 173).

Cette conclusion n'est d'ailleurs que l'application du principe rappelé par Pie XII, différenciant le corps mystique du corps physique :

Tandis que dans un corps naturel le principe d'unité unit les parties de telle sorte que chacune manque entièrement de ce qu'on appelle subsistence propre, dans le Corps mystique, au contraire, la force de leur conjonction mutuelle, bien qu'intime, relie les membres entre eux de manière à laisser chacun jouir absolument de sa propre personnalité. En outre, si nous regardons le rapport mutuel entre le tout et chacun de ses membres, dans n'importe quel corps physique vivant, chacun des membres, en définitive, est uniquement destiné au bien de tout l'organisme ; toute société humaine, au contraire, pour peu qu'on fasse attention à la fin dernière de son utilité, est ordonnée en définitive au profit de tous et de chacun de ses membres, car ils sont des personnes... (*Mystici Corporis*, éd. de la Bonne Presse, p. 33 ; cf. *Ami*, 1947, p. 214).

Mais Pie XII a rappelé également que la comparaison d'un corps moral est insuffisante pour expliquer la nature du Corps mystique :

Dans le corps moral, il n'y a pas d'autre principe d'unité que la fin commune et, au moyen de l'autorité sociale, la commune poursuite de cette même fin ; dans le Corps mystique, à cette commune poursuite s'ajoute un autre principe intérieur qui, existant vraiment dans tout l'organisme aussi bien que dans chacune des parties et y exerçant son activité, est d'une telle excellence que, par lui-même, il l'emporte sans aucune mesure sur tous les liens d'unité qui font la cohésion d'un corps physique ou social. Ce principe n'est pas d'ordre naturel, mais surnaturel ; bien mieux, c'est en lui-même quelque chose d'absolument infini et incréé, à savoir l'Esprit de Dieu qui, selon S. Thomas, « un et unique, remplit toute l'Eglise et en fait l'unité » (*De Veritate*, q. 29, a. 4). (Id., *ibid.*, p. 33-34 ; cf. *Ami*, 1947, p. 214).

L'Esprit - Saint, source increée des effets créés, grâces, dons et charismes, devient ainsi l'âme de l'Eglise, et, par là, on saisit qu'il serait insuffisant de considérer dans cette Eglise, l'aspect purement juridique et social : la mission invisible du Saint-Esprit complète heureusement la fonction juridique reçue du Christ. Le Saint - Esprit, agissant dans l'Eglise et dans les âmes, peut donc être appelé l'âme de cette Eglise, dont la structure hiérarchique et juridique forme le corps. Simple comparaison, avons-nous dit plus d'une fois, compa-

raison qui exclut à la fois l'union physique et la simple union morale. (Cf. *Ami*, 1952, p. 700-703).

* *

Dans une telle union « mystique » — car c'est là le vrai mot à employer — quelle peut être l'influence des membres les uns sur les autres ? Pie XII le rappelle dans le paragraphe de *Mystici Corporis*, où il indique que le Christ requiert le secours de ses membres :

Le Souverain Pontife tient la place de Jésus-Christ et, pour ne pas être écrasé par la charge de son devoir pastoral, il doit appeler un bon nombre de fidèles à prendre une part de ses soucis, et être chaque jour soutenu par la prière secourable de toute l'Eglise. De plus, comme le Sauveur dirige invisiblement l'Eglise par lui-même, il veut recevoir l'aide des membres de son Corps mystique pour accomplir l'œuvre de la Rédemption... Tandis qu'en mourant sur la croix, il a communiqué à son Eglise, sans aucune collaboration de sa part, le trésor sans limite de sa Rédemption, quand il s'agit de distribuer ce trésor, non seulement il partage avec son Epouse immaculée l'œuvre de la sanctification des âmes, mais il veut que celle-ci naisse, pour ainsi dire, de son travail... Mystère redoutable, certes, et qu'on ne méditera jamais assez : le salut d'un grand nombre d'âmes dépend des *prières* et des *mortifications volontaires, supportées à cette fin*, des membres du Corps mystique de Jésus-Christ et du *travail de collaboration* que les pasteurs et les fidèles, spécialement les pères et les mères de famille, doivent apporter à notre divin Sauveur (Id., *ibid.*, p. 34 ; cf. *Ami*, 1950, p. 213).

Nous avons souligné les mots importants : travail, prières, mortifications volontaires, le tout accompli avec l'intention surnaturelle d'aider les âmes à atteindre leur fin. Nos lecteurs qui possèdent la collection de l'*Ami* pourront se reporter à une étude déjà ancienne (27 mai 1926), concernant notre collaboration à l'œuvre de la Rédemption : aujourd'hui encore cet article pourrait être un utile commentaire des textes de *Mystici Corporis* qu'on vient de citer. Résumons-en les idées principales :

1° *Le fondement éloigné et prochain de notre coopération au Christ.* — Fondement éloigné ; nous sommes les membres du Christ, notre chef, ne faisant qu'un avec lui qu'un corps mystique ; — fondement prochain : la volonté exprimée nettement par le Christ, que nous coopérions à l'œuvre de la Rédemption par une souffrance expiatrice calquée sur le modèle de la souffrance du Christ.

2° *L'élément formel de notre coopération.* — Libre volonté de coopérer ; n'ayant de valeur cependant que parce qu'elle procède du principe surnaturel qui nous unit au Christ, comme les membres sont unis à la tête dans l'unité du corps.

3° *Les différentes manières de coopérer à l'œuvre de la Rédemption.* — Impétration (prière), mérite, satisfaction.

4° *Cette triple forme de coopération implique un rapport étroit de dépendance vis-à-vis de l'œuvre même de Jésus-Christ.* — « Le point de départ de la vie victimale est le Calvaire, sans lequel aucun des actes ne pourrait avoir de valeur surnaturelle, méritoire et réparatrice. Mais le centre est l'Eucharistie, où nos actes prennent valeur de sacrifice véritable, en union avec le sacrifice de Jésus. La consommation est dans le ciel, terme de nos aspirations, couronnement de l'œuvre rédemptrice du Christ et de ceux qui lui sont associés... »

5° *Efficacité de notre coopération.* — a) *Actes impétratoires* : « Qui prie d'une manière convenable pour soi-même et en vue d'obtenir son salut, acquiert, nécessairement et par le fait même, des dispositions qui, immédiatement ou tout au moins médiatement, enlèvent les obstacles à la grâce. Mais ces dispositions ne sont pas nécessairement acquises par le pécheur en faveur de qui l'on prie Dieu. Ce pécheur, en effet, peut résister avec pertinacité en sa faute ». Mais si le pécheur n'est pas obstiné, « pourquoi refuserait-on à la prière, faite pour lui par autrui, la valeur impétratoire qu'elle possède en faveur de celui-là même qui prie ? » — b) *Œuvres méritoires* : « L'homme juste peut mériter, d'un mérite de *convenance* pour autrui, tous les biens spirituels qu'il peut mériter, d'un mérite de *justice* pour lui-même ; et, en plus, la première grâce », et, avec cette grâce initiale « les autres secours actuels qui, peu à peu, amèneront son âme à résipiscence ». — c) *Satisfaction pour autrui* : Il ne saurait être question ici de satisfaire pour la dette du *péché* lui-même, mais uniquement pour la dette de la *peine due au péché*. Les théologiens, sans ignorer les objections qu'on peut faire à cette thèse, « tiennent communément que l'on peut satisfaire pour autrui, d'une satisfaction équivalente en justice, que, par analogie avec le mérite, ils appellent une satisfaction *de condignité*. » Une seule condition est exigée : l'état de grâce en celui qui offre la satisfaction.

6° *Obligation de cette coopération.* — Certes, Dieu n'a pas besoin de nous ; mais, puisque nos prières, nos mérites, nos satisfactions ont une réelle influence, une réelle obligation incombe aux justes de coopérer à l'extension du règne de Jésus-Christ sur terre. Le principe de cette coopération est la *charité ;* elle doit donc être régie par les lois qui fixent l'obligation de la charité et l'étendue de ses devoirs. Et, puisque la Rédemption apportée par le Christ vise primordialement la réparation du péché, nos préoccupations réparatrices viseront tout d'abord ceux que nous aurions pu porter au péché. Mais l'amour dans et par le sacrifice ouvre des horizons sans fin sur la vie victimale et les degrés divers, de plus en plus parfaits, qu'elle comporte...

* *

Les considérations et textes qui précèdent permettent de présenter une réponse plus nette aux deux questions posées :

1° Les âmes justes ne sont en rapport entre elles que par et dans la vie surnaturelle de la grâce qui les unit par et dans le Christ, source de cette grâce. C'est le texte même de S. Paul que nous avons commenté en 1950 : *Omnes vos unum estis in Christo Jesu* (Gal., III, 28). Leurs rapports ne sauraient, strictement parlant, être dits indirects, puisque toutes ces âmes communiquent à la même grâce, qui, dans l'ordre créé, est l'âme du corps mystique ; mais, d'autre part, une communication directe ne saurait être envisagée abstraction faite de cette source commune de vie surnaturelle, laquelle leur est dispensée par l'Esprit-Saint dans l'action vivifiante de l'humanité glorieuse du Christ. Le terme « rapport direct » prêterait donc à la confusion, tout au moins à l'équivoque.

2° L'unité du Corps mystique n'étant ni physique, ni morale, on ne saurait comparer l'union des membres entre eux à l'union de l'âme et du corps, qui est d'ordre physique et métaphysique. On pourrait cependant concéder quelque vraisem-

blance à la comparaison, en raison du caractère très intime des relations des membres du Corps mystique entre eux ; mais c'est là un aspect plutôt secondaire et qu'il ne faudrait pas « urger ». Essentiellement, l'âme et le corps sont unis pour constituer un individu ; l'union des âmes dans le Corps mystique laisse à chaque juste son individualité, sa personnalité propre ; car tout juste est capable d'initiative personnelle, de mérite et de démérite personnels, en divergence et parfois en opposition avec les initiatives et les mérites d'autres justes.

Pour terminer, une remarque. Les formules quelque peu outrancières qu'on nous a soumises, n'auraient-elles pas pour origine une conception étroite et exclusive de l'idée communautaire dans l'explication des relations qui unissent les membres du Corps mystique ? Il serait peut-être bon de consacrer une étude nouvelle à cet aspect de la question. Nous y reviendrons.

A. MICHEL.

Sanctification personnelle et vie communautaire par les Sacrements

Q. — Comment faut-il comprendre cette affirmation : les sacrements sont donnés dans la communauté et en vue de la communauté, qu'ils sont destinés à bâtir et resserrer ?

R. — Nous rectifierons tout d'abord le texte de la question posée. Elle reproduit, en effet, un des principes doctrinaux du *Directoire pour la pastorale des sacrements*, mais en escamotant un petit mot d'une grande portée. Voici, pour bien situer notre réponse, le texte complet des cinq principes doctrinaux énumérés dans le *Directoire :*

1. — Les sacrements sont des *actes* du Christ, exerçant par le ministère de l'Eglise son sacerdoce, lequel a pour but à la fois de rendre gloire à Dieu et de sauver les hommes.

2. — Les sacrements sont aussi des *signes* sacrés institués par le Christ et, de par la volonté du Christ lui-même, chacun d'eux a ses caractéristiques et ses notes particulières.

3. — Les sacrements sont des *signes de la grâce*. Signes efficaces, ils communiquent la vie divine à l'homme en la mettant à sa portée selon ses divers besoins et en la manifestant par les paroles, les objets et les rites sacramentels.

4. — En même temps, ils expriment et réalisent l'incorporation à l'Eglise. *Signes de l'Eglise*, les sacrements sont AUSSI donnés dans la communauté et en vue de la communauté, qu'ils sont destinés à bâtir et resserrer.

5. — Les sacrements sont des *signes de la foi :* pour celui qui reçoit le sacrement, cette réception suppose et affirme sa foi au Christ et à l'Eglise.

Le texte de la consultation est emprunté au quatrième principe : le petit mot « aussi », omis par notre consultant, est important, car il indique qu'on doit présupposer tout ce qui précède, notamment le troisième principe qui rappelle l'efficacité des sacrements relativement à la communication à l'homme de la vie surnaturelle. Et c'est sans doute pour prévenir toute équivoque, qu'une note a été ajoutée au quatrième principe, celui qui vise l'aspect communautaire des effets des sacrements.

L'aspect communautaire doit être constamment éclairé par les considérations suivantes de l'encyclique *Mystici Corporis :* « Tandis que dans un corps naturel, le principe d'unité unit les parties de telle sorte que chacune manque entièrement de ce qu'on appelle subsistence propre, dans le Corps mystique au contraire la force de leur conjonction mutuelle, bien qu'intime, relie les membres entre eux, *de manière à laisser chacun jouir absolument de sa propre personnalité.* »

Ainsi, chaque juste, jouissant dans le Corps mystique, de sa personnalité, devra recevoir personnellement des sacrements, signes efficaces de la grâce, une communication de la vie surnaturelle, comme d'un don destiné à l'orienter personnellement vers sa fin dernière, la possession de Dieu. Ce perfectionnement personnel (à dessein nous insistons sur ce mot) n'exclut pas l'aspect communautaire des effets sacramentels ; mais il leur est présupposé et même il en est le principe immédiat. L'encyclique *Mystici corporis* consacre tout un paragraphe à cette double considération. Le texte pontifical réunit et rapproche les deux aspects de la vie sacramentaire :

> Comme le corps humain se trouve muni de moyens propres à pourvoir à sa vie, à sa santé, au développement de chacun de ses membres, de même le Sauveur du genre humain, dans son infinie bonté, a pourvu son Corps mystique de moyens merveilleux en l'enrichissant de sacrements, qui doivent soutenir les membres, comme par des degrés de grâce ininterrompus, depuis le berceau jusqu'au dernier soupir — (voilà l'aspect personnel) — et subvenir de même abondamment aux nécessités sociales de tout le Corps — (voilà l'aspect communautaire). (Ed. de la *Bonne Presse*, p. 12).

Pie XII esquisse ensuite la doctrine relative à chaque sacrement en particulier :

> Par l'eau du *baptême*, les hommes nés à cette vie mortelle non seulement renaissent de la mort du péché et deviennent membres de l'Eglise, mais de plus ils sont revêtus d'un caractère spirituel qui les rend aptes à recevoir les autres sacrements.
>
> Par le saint chrême de la *Confirmation*, les fidèles sont pénétrés d'une nouvelle force pour protéger et défendre courageusement l'Eglise leur Mère et la foi qu'ils en ont reçue.
>
> Par le sacrement de *Pénitence*, l'Eglise offre à ses membres tombés dans le péché un remède salutaire, non seulement pour veiller à leur salut, mais encore pour écarter des autres membres du Corps mystique tout danger de contagion, bien mieux pour les entraîner à la vertu par leur exemple.
>
> Ce n'était pas encore suffisant : par la sainte *Eucharistie*, les fidèles sont nourris et fortifiés par une seule et même nourriture, et par un lien ineffable et divin, ils sont reliés entre eux et avec la Tête de tout le corps.
>
> L'Eglise enfin, comme une pieuse Mère, se tient auprès de ses enfants mis en danger de mort par la maladie ; si par *l'onction sacrée des malades* elle ne rend pas toujours la santé au corps mortel, ...elle procure du moins aux âmes blessées un remède surnaturel, peuplant ainsi le ciel, où ils jouissent d'un bonheur divin durant l'éternité, de nouveaux citoyens, qui deviennent en même temps pour la terre de nouveaux protecteurs. (P. 12-13).

Le pape rappelle ensuite que le Christ « a pourvu d'une manière particulière aux nécessités sociales de l'Eglise par l'institution de deux sacrements » : le Mariage et l'Ordre. Ici l'intérêt communautaire est tellement évident qu'il est inutile de s'y attarder.

* *

Sur ce canevas esquissé par Pie XII, il est facile d'établir un bref commentaire unissant et distinguant l'aspect personnel et l'aspect communautaire de chaque sacrement.

Un principe fondamental doit ici être rappelé : ontologiquement la vie surnaturelle du juste dans le Corps mystique est concrétisée dans cette participation créée à la nature divine, que nous nommons grâce sanctifiante, vertus infuses, dons du Saint-Esprit. Or cette participation créée constitue un bien personnel de chaque âme juste. Le concile de Trente a mis fin à toutes les hésitations sur ce sujet :

La justification... ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans *la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons*, par quoi l'homme d'injuste devient juste et d'ennemi ami, pour être héritier « selon l'espérance, de la vie éternelle » (Tit., III, 7)... L'unique cause formelle (de la justification) est la justice de Dieu, non pas celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous rend justes, c'est-à-dire dont il nous gratifie *pour nous renouveler dans l'intérieur de notre âme*... Grâce à l'Esprit-Saint, la charité de Dieu se répand dans le cœur de ceux qui sont justifiés *et leur devient inhérente*. D'où il suit que, dans la justification même, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit en même temps, par Jésus-Christ auquel il est inséré, tous ces dons infus : la foi, l'espérance et la charité... (Sess. VI, *De justificatione*, ch. 7 ; Denz-Bann., n. 799-800).

A toute âme bien disposée, les sacrements — tous et chacun — confèrent ou augmentent *ex opere operato* la vie surnaturelle. C'est là encore un dogme de foi défini par le concile de Trente (session VII, can. 6, 7 et 8). Il faut donc accorder que, même dans les sacrements par lesquels Jésus-Christ a pourvu aux nécessités sociales de l'Eglise, grâce et vertus sont d'abord conférées aux époux ou aux prêtres en vue de leur propre sanctification. Il n'est pas difficile de trouver, dans le catéchisme national, la traduction toute simple de cette vérité primordiale. — Le *baptême* nous donne *la vie surnaturelle*. — La *confirmation*... donne le Saint-Esprit avec *la surabondance de ses dons*. — Jésus-Christ a institué l'*eucharistie*... pour être *la nourriture de nos âmes* dans la communion. — La *pénitence... efface les péchés* commis après le baptême. — *L'extrême-onction... soulage l'âme* et le *corps* des malades. — *L'ordre consacre les prêtres* et leur donne le *pouvoir* et la *grâce* de remplir saintement leurs fonctions. — Jésus-Christ a fait du mariage un sacrement pour donner aux époux chrétiens les *grâces nécessaires* pour *vivre saintement*... Précisons enfin qu'à cet ordre surnaturel d'une grâce personnelle s'ajoute, en trois sacrements (baptême, confirmation, ordre) le caractère qui est à la fois une marque et un pouvoir, possédés *personnellement* par celui qui en est revêtu et qui sont inaliénables.

En exposant l'aspect communautaire des sacrements, on ne doit donc jamais oublier cet effet premier et personnel.

* *

Mais — et le *Directoire* lui consacre un paragraphe — l'aspect communautaire ne doit pas être passé sous silence :

On a eu raison, en ces dernières années, de mettre en relief l'aspect communautaire des sacrements. Mais on tomberait dans un nouvel individualisme si chaque prêtre voulait octroyer les sacrements de manière à resserrer et à revaloriser « sa » communauté, en négligeant la cohésion et l'unité de sa communauté avec le reste de l'Eglise (n. 7, *in fine*).

C'est donc un sens nettement « catholique » qu'il convient de donner à l'aspect communautaire des sacrements : par delà la paroisse, le diocèse, la nation, c'est l'Eglise tout entière, corps du Christ, qui constitue la communauté à laquelle l'âme juste est reliée par les sacrements.

Le baptême. — Outre les péchés effacés (originel et actuels pour les adultes) et la sanctification de l'âme par l'infusion de la grâce, des vertus et des dons du Saint-Esprit, le baptême prend un aspect communautaire par le fait qu'il nous incorpore à l'Eglise, et cette incorporation est marquée par le caractère baptismal. Le concile de Trente s'est étendu assez longuement et d'une façon explicite sur ce point, tout d'abord en marquant l'obligation pour le baptisé de croire et d'observer toute la loi du Christ (canon 7), toutes les lois de l'Eglise (can. 8), ensuite en spécifiant que cette obligation concerne les enfants eux-mêmes, baptisés avant l'âge de raison (can. 13). L'erreur d'Erasme est expressément condamnée (can. 14). Si le baptême des enfants est valide, il entraîne des obligations : l'enfant baptisé n'est pas libre, lorsqu'il a grandi, de ratifier ou non les engagements pris en son nom par les parrains. Même si le baptême avait eu lieu sans l'intervention des parrains, l'enfant serait tenu aux obligations résultant de son incorporation à l'Eglise. La véritable « entrée en chrétienté », pour reprendre une expression d'actualité, date donc du baptême. La profession de foi, qu'une louable coutume a introduite dans la cérémonie de la communion solennelle, est, déclare nettement le *Directoire* (n. 41) « un renouvellement des engagements du baptême ».

La confirmation. — Si, d'une part, la confirmation, au point de vue de la vie spirituelle personnelle du confirmé, ne fait qu'accroître les dons déjà reçus au baptême, au point de vue de sa vie spirituelle dans la communauté chrétienne et même simplement humaine, elle confère, par le caractère sacramentel, un pouvoir nettement catholique au sens plein du mot, le pouvoir d'aider les prêtres et les évêques dans la défense des droits du Christ et dans l'extension de son règne sur terre. Sacrement de « l'Action catholique », la confirmation « donne à ceux qui l'ont reçue, la force nécessaire pour rendre un *témoignage authentique* par la *profession de foi* aussi bien dans les actes du culte que dans la vie » (*Directoire*, n. 33). Pour mieux accentuer ce caractère communautaire, le Directoire rappelle opportunément le désir de l'Eglise, « que la confirmation soit donnée aux *environs de l'âge de raison* » (n. 31), même « avant l'Eucharistie, surtout à notre époque où les enfants eux-mêmes sont appelés à rendre leur témoignage devant un monde déchristianisé » (n. 33). Faisons donc confiance au Saint-Esprit, dont l'action à l'intérieur des âmes saura, mieux que nous, prêtres, ne saurions le faire par nos exhortations, assurer la persévérance des petits confirmés.

Eucharistie. — C'est surtout à l'occasion de l'Eu-

charistie que des conceptions exagérées peuvent se produire relativement à l'aspect communautaire du sacrement ou du sacrifice. Cet aspect communautaire est très réel et la théologie traditionnelle n'a jamais cessé de l'affirmer. Pie XII a résumé, dans *Mystici Corporis*, l'enseignement traditionnel :

Ce que Nous avons exposé jusqu'ici de cette très étroite union du Corps mystique du Christ avec son Chef, Nous semblerait incomplet, si Nous n'ajoutions au moins quelques mots sur la sainte Eucharistie, par laquelle une telle union trouve comme son sommet en cette vie nouvelle.

Car, par la volonté du Christ Notre-Seigneur, ce lien admirable, qu'on n'exaltera jamais assez, qui nous unit entre nous et avec notre divin Chef, est manifesté d'une manière spéciale aux fidèles par le Sacrifice eucharistique. Là, en effet, les ministres sacrés ne tiennent pas seulement la place de notre Sauveur, mais de tout le Corps mystique et de chacun des fidèles ; là encore, les fidèles eux-mêmes, unis au prêtre par des vœux et des prières unanimes, offrent au Père éternel l'Agneau immaculé rendu présent sur l'autel uniquement par la voix du prêtre ; ils le lui offrent par les mains du même prêtre, comme une victime très agréable de louange et de propitiation, pour les nécessités de l'Eglise. Et, de même que le divin Rédempteur mourant sur la croix s'est offert, comme Chef de tout le genre humain, au Père éternel, ainsi, *en cette offrande pure* (Mal., I, II), non seulement il s'offre comme Chef de l'Eglise au Père céleste, mais en lui-même il offre aussi ses membres mystiques, puisqu'il les renferme tous, même les plus faibles et les plus infirmes, dans son cœur très aimant.

Le sacrement de l'Eucharistie tout en constituant une vive et admirable image de l'unité de l'Eglise — puisque ce pain destiné à la Consécration est formé par l'union de beaucoup de grains (cf. *Didachè*, IX, 4) —nous communique l'Auteur même de la grâce céleste pour que nous puisions en lui cet Esprit de charité par lequel nous vivons, non plus notre vie, mais la vie du Christ, et par lequel aussi, dans tous les membres de son Corps social, nous aimons notre Rédempteur lui-même. (P. 95).

La doctrine de la participation de la communauté chrétienne à l'offrande du sacrifice eucharistique est aussi ancienne que la doctrine chrétienne elle-même. Pie XII fait allusion à la comparaison de la *Didachè* ; notre grand Bossuet l'a magnifiquement commentée :

L'ancienne cérémonie où chacun portait lui-même son oblation, c'est-à-dire son pain et son vin, pour être offert à l'autel, confirme cette vérité (que l'Eglise apprend à s'offrir à Dieu dans le sacrifice qu'elle offre). Car, outre qu'offrir à Dieu le pain et le vin dont notre vie est soutenue, c'est la lui offrir elle-même comme chose qu'on tient de lui et qu'on veut lui rendre, les Saints Pères ont remarqué dans le pain et dans le vin un composé de plusieurs grains de blé réduits en un et de la liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble, et ils ont regardé ce composé comme une figure de tous les fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir à Dieu en unité d'esprit ; ce qui fait dire à S. Augustin que toute la cité rachetée était le sacrifice éternel de la Trinité sainte... Quoique cette cérémonie d'offrir en particulier son pain et son vin ne subsiste plus, le fond en est immuable, et nous devons entendre que ce sacrifice doit, en effet, être offert par tous les fidèles à l'autel, puisque c'est toujours pour eux que le prêtre y assiste.

Mais lorsque les dons sont consacrés et qu'on offre actuellement à Dieu le corps présent du Sauveur, c'est une nouvelle raison de lui offrir de nouveau l'Eglise, qui est son corps en un autre sens, et les fidèles, qui en sont les membres. Il sort du corps naturel du Christ une impression d'unité pour assembler et réduire en un tout le corps mystique et on accomplit le mystère du corps de Jésus-Christ quand on unit tous ses membres pour s'offrir en lui et avec lui. Ainsi l'Eglise fait elle-même partie de son sacrifice, de telle sorte que *ce sacrifice n'aura jamais sa perfection tout entière qu'il ne soit offert par des saints.* (*Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n. 36).

Dans *Mediator Dei*, Pie XII a exprimé en termes saisissants cette participation des fidèles dans l'offrande de la messe : l'offrant avec le prêtre, s'offrant eux-mêmes avec Jésus-Christ comme victimes. Mais, comme d'ailleurs Mgr Grœber, archevêque de Fribourg, l'avait fait auparavant, l'encyclique *Mediator* met en garde contre les exagérations procédant de l'idée communautaire : exagération du rôle des fidèles dans l'offrande du sacrifice eucharistique (du fait que les chrétiens participent au sacrifice eucharistique, il ne s'ensuit pas qu'ils jouissent également du pouvoir sacerdotal) ; — réprobation des messes privées ; — communion des fidèles obligatoire à la messe, alors qu'il se présente des motifs de distribuer la communion en dehors de la messe ; — affirmation dangereuse relativement à la messe, considérée comme un sacrifice - banquet de communauté fraternelle, etc. Toutes ces exagérations ont été dénoncées, avec le Saint-Père, dans l'*Ami*, 1950, p. 263-264, et, spécialement en ce qui concerne le sacrifice - banquet, en 1949, p. 39-41. Plus récemment, 1953, p. 440-443, en pleine conformité avec la Commission épiscopale de Pastorale et de Liturgie, nous avons attiré l'attention de nos lecteurs sur les abus qui facilement pourraient se glisser dans la pratique des messes dites « communautaires ». Il est inutile d'insister aujourd'hui davantage.

Dans la communion elle-même, il ne faudrait pas laisser au second plan les effets de l'eucharistie dans l'âme du communiant pour ne considérer que l'unité des chrétiens dont la « comm-union » est le signe efficace. L'effet premier et primordial de la communion est d'accroître la grâce sanctifiante, de provoquer dans l'âme la ferveur, de guérir les blessures du péché, en réparant nos forces spirituelles, en détruisant l'affection au péché véniel, en nous obtenant indirectement la rémission des peines dues aux péchés pardonnés et parfois en apportant à l'âme un sentiment profond de paix et de joie surnaturelle : « Tout l'effet produit pour la vie du corps par la nourriture et la boisson matérielle, *soutenir, accroître, réparer, délecter*, ce sacrement le produit pour la vie de l'âme. » (Conc. de Florence, décret *pro Armenis*, Denz.-Bann., n. 699). Mais il faut s'empresser de l'ajouter, à cet effet direct s'ajoute nécessairement la comm-union entre les fidèles, l'unité entre les membres du Corps mystique. Si l'effet essentiel de la communion est de réaliser plus parfaitement notre union au Christ, il s'ensuivra nécessairement une plus parfaite unité des membres du Corps mystique entre eux. Les Docteurs de l'Eglise considèrent l'Eucharistie comme le « sacrement de l'union », et lui attribuent comme fruit spécial l'unité du corps mystique de Jésus-Christ : *Unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti* (S. Thomas, IIIa, q 82, a. 9, ad 2). — *Quod hoc sacramentum sit unionis, effectus ejus primus est unire aut magis*

unire ; sed non de novo unire, sed jam unitos magis unire. (S. Bonaventure, IV, dist. 12, part. 2, a. 1, q. 3). — Ce que Bossuet traduisait : « Quel est donc le vrai effet, et la chose, pour ainsi parler, de ce sacrement (*res sacramenti*)? Etre incorporé à Jésus-Christ, lui être parfaitement uni selon l'esprit... Sans jamais être en division ni en froideur, ni avec lui, *ni avec aucun de ses membres* ». (*Méditations sur l'Evangile, la Cène*, 49e jour). — Et Billot : « *Notandum est eamdem esse rationem unionis cum Christo, et cum membris ejus. Quare. si res Eucharistiæ est perfecta unio ad Christum per amorem, eo ipso est perfecta corporis mystici unitas* » (*De sacramentis*, t. II (1924), p. 555).

Et, comme conclusion, cette invitation pressante de Pie XII (dans *Mediator*) aux évêques du monde entier :

Excitez dans les âmes de tous ceux qui sont confiés à vos soins, une faim ardente et comme inextinguible de Jésus-Christ ; que votre enseignement attire en foule autour des autels, enfants et jeunes gens, qui offrent au divin Rédempteur leur innocence et leur enthousiasme ; que les époux s'en approchent fréquemment afin que, nourris à la sainte Table, ils puissent faire passer dans les enfants qui leur sont confiés les sentiments et l'amour de Jésus-Christ ; que les ouvriers y soient appelés, afin qu'ils puissent recevoir la nourriture solide capable de refaire leurs forces sans leur manquer jamais, et qui leur prépare au ciel la récompense éternelle de leurs travaux ; appelez enfin et forcez à entrer tous les hommes de toutes les classes, car c'est le pain de vie dont tous ont besoin. L'Eglise de Jésus-Christ n'a que ce seul pain pour satisfaire les aspirations et les désirs de nos âmes, *pour les unir très étroitement au Christ Jésus, pour en faire finalement « un seul corps » et les unir entre eux, comme des frères qui s'asseoient à la même table pour prendre le remède de l'immortalité en partageant le même pain.* (P. 46-47).

Pénitence. — Autrefois, quand la pénitence prenait pour l'ensemble des pécheurs la forme d'une exclusion de la communion des fidèles, le rôle communautaire de ce sacrement éclatait aux yeux de tous. Les pénitents, au jour de leur absolution publique, étaient vraiment réconciliés avec la communauté dont ils étaient auparavant partiellement exclus. Depuis l'établissement, dans l'Eglise chrétienne, d'une pénitence privée, le rôle communautaire du sacrement apparaît moins visiblement. Souvenons-nous cependant que la réconciliation des pécheurs *publics* et des *excommuniés* est un acte communautaire au premier chef. Les premiers sont exclus des sacrements et de la sépulture chrétienne ; le fait de leur réadmission aux sacrements, même si l'absolution leur a été donnée secrètement, est un bienfait pour la communauté elle-même, car l'absolution n'a pu être donnée qu'à la condition de faire disparaître la situation scandaleuse qui éloignait le pécheur de la Table sainte, et peut-être même des actes publics de l'Eglise. Quant aux seconds, un minimum de publicité doit présider à leur réconciliation, laquelle d'ailleurs ne peut se faire que par l'évêque, chef de la communauté ou par son délégué. En ce qui concerne les pécheurs dont les fautes graves, accusées en confession, tombent sous le secret le plus absolu, l'élément communautaire de leur réconciliation ne fait pas totalement défaut. Pie XII nous indique en quel sens : « Par le sacrement de pénitence, l'Eglise offre à ses membres tombés dans le péché un remède salutaire, non seulement pour veiller à leur propre salut, mais encore *pour écarter des autres membres du Corps mystique tout danger de contagion, bien mieux pour les entraîner à la vertu par leur exemple* » (*Mystici Corporis*, p. 12). Dans une paroisse, dans un quartier, dans une rue où tout le monde se connaît et s'observe, on comprendra toute la portée de l'assertion pontificale.

Extrême-Onction. — La portée communautaire du sacrement consiste ici surtout en deux points : édification des vivants et invitation à se préparer, eux aussi, à une mort chrétienne.

D'autre part, comme le dit Pie XII : « peupler le ciel de nouveaux citoyens, qui deviennent en même temps pour la terre de nouveaux protecteurs » (p. 13), tel est le but de *l'Ordre* et du *Mariage* ; à ces deux sacrements, la communauté chrétienne est évidemment intéressée.

D'ailleurs, nous ne pouvons oublier le dogme de la communion des saints, la dispensation des grâces réalisée en raison des prières, des mérites, des satisfactions volontaires de chacun des membres du Corps mystique... « Mystère redoutable », déclarait tout à l'heure Pie XII... Et, jusque dans le mystère de la prédestination, cette solidarité des membres du Corps mystique s'affirme devant la communauté chrétienne et humaine. Nous l'avons rappelé récemment (*Doctor Communis* ; Rome, 1952, p. 57) en conclusion d'une étude sur la pensée du cardinal Billot touchant grâce suffisante et grâce efficace, en utilisant cette page admirable du grand théologien romain :

Nous ne sommes pas sauvés d'une façon solitaire, et comme séparés des autres hommes, sans aucun lien de dépendance à l'égard de ceux qui vivent avec nous ou nous ont précédés dans la vie. Dans l'affaire de notre salut, nous dépendons de nos parents, de nos maîtres, de nos compagnons, des changements politiques, du travail de ceux qui, il y a mille ans et davantage, ont ou apporté, ou rendu, ou conservé la foi dans notre patrie. Ce ne serait pas manquer à la vérité que d'affirmer que le salut éternel même d'un seul enfant mourant après avoir été baptisé, a été préparé par la cause première par l'intermédiaire d'un nombre infini de causes secondes de tous genres, depuis le commencement du monde jusqu'à ce jour. Bien plus, notre existence même n'est pas indépendante des actes libres d'innombrables agents appartenant aux générations passées, actes bons ou actes mauvais défendus par la loi divine. Si donc nous ne sommes pas appelés solitairement à l'existence, la providence qui veille sur nous ne saurait non plus s'exercer solitairement. Et si notre salut ne s'opère pas solitairement, nous ne sommes pas prédestinés solitairement : la volonté de Dieu qui nous prédestine se porte globalement et dans un acte unique sur tout l'ordre des agents reliés entre eux et des causes secondes ; et cependant, la chose est claire, elle se porte sur chacun de nous individuellement avec une aussi grande perfection que si elle considérait chaque homme solitairement. Cet aspect du problème montre bien que ceux-là se sépareraient facilement de la vérité, qui envisageraient des prédestinations séparées les unes des autres, à l'image des pierres d'un édifice qui ne constituent une unité que par leur contiguïté (*De Deo uno et trino*, p. 287-288).

A. M.

Sens de la religion chrétienne

Q. — Dans une allocution adressée à un petit groupe de fidèles, j'ai entendu un vénérable aumônier définir ainsi la religion : « C'est une montée vers Dieu, une poussée vers Dieu, en observant les lois morales enseignées dans le « Discours sur la montagne ». Dans la religion ainsi comprise, comme dans le « Discours » lui-même le dogme n'occupe aucune place. »

R. — Le Discours sur la montagne est, en effet, un admirable Code de *loi morale ;* il montre excellemment les qualités et la supériorité de la Loi nouvelle relativement à la Loi mosaïque. Personne, sur ce point ne contredira le vénérable orateur. Est-ce à dire que cet admirable Code de morale chrétienne entend faire passer au second plan et même supprimer totalement le dogme ? Nullement : pour pratiquer la Loi du Christ, il est indispensable de savoir qui est le Christ, quelle est l'autorité de son enseignement, quelles sont toutes les *exigences* de la foi et de la discipline qu'implique cet enseignement même.

N'oublions pas que le Discours sur la montagne se place au début de la prédication du Sauveur, même si l'on admet — ce qui est vraisemblable — que déjà le Maître avait appelé les douze apôtres. Devant une foule avide de l'entendre, mais encore tout imbue des préceptes de la loi mosaïque (où le dogme tenait si peu de place), il était naturel, il était nécessaire que Jésus se tînt sur le plan moral, le seul qui pût être compris de ses auditeurs.

Mais il est bien évident que la plénitude de la Loi nouvelle au point de vue moral n'a pas été le seul but de la prédication du Christ. Il est certain que sa filiation divine tient une place de premier plan dans le message qu'il apporte aux hommes ; que son égalité avec le Père dans l'unité de l'essence divine : *sicut et nos unum sumus* (Jo., XVII, 22) ; que le pain descendu du ciel, l'eucharistie réalisée à la Cène, impliquent des dogmes dont la croyance se superpose à la morale du Discours sur la montagne : incarnation et union hypostatique, Trinité et circumincession des personnes, transsubstantiation et présence réelle, et toutes les obligations de culte et de pratiques religieuses découlant de ces dogmes.

Nous sommes persuadé que votre prédicateur n'a pas entendu supprimer de la religion chrétienne ces dogmes et les autres que la révélation propose à notre foi. Si cependant telle avait été son intention, manifestée par quelque déclaration ultérieure, on devrait lui faire comprendre sa grande témérité et l'obliger à penser plus chrétiennement.

Nous trouvons d'ailleurs vers la fin de l'évangile de S. Matthieu le tableau saisissant du jugement dernier (XXV, 31-45). C'est uniquement sur des œuvres de miséricorde pratiquées ou omises que les hommes seront récompensés ou châtiés. Et cependant le jugement portera sur tout l'ensemble des obligations imposées par Dieu : en prenant les œuvres de charité comme objet du jugement, Jésus a donné *un cas d'espèce* qui vaut pour tout le genre. « Tous les théologiens entendent les paroles du juge comme signifiant, non pas une restriction absolue que rien ne justifierait, mais une simple indication. *Ea quæ de operibus misericordiæ ibi dicuntur tantum esse velut indicium quoddam judicii de omnibus operibus faciendis* (Suarez, disp. LVII, sect. IX, n. 5). (J. Rivière, art. *Jugement, D.T.C.,* VIII, 1823).

Appliquez le même principe d'exégèse au Discours sur la montagne.

A. M.

Vision béatifique et connaissance des autres

Q. — J'ai entendu cette affirmation : « Au ciel nous serons dans un tel ravissement que Dieu nous suffira ; nous ne nous occuperons pas des autres ; du reste, nous ne nous reconnaîtrons plus. » — Que faut-il en penser ?

C'est là une affirmation à laquelle nous n'oserions souscrire. Sans doute, elle ne va directement contre aucun dogme défini ; mais elle est bien en marge de l'enseignement traditionnel, et pourrait même indirectement s'opposer à la foi reçue.

1° Sans doute, la vision béatifique nous suffira pleinement. Le dogme défini par Benoît XII le dit assez clairement : « Les âmes de ceux qui sont morts jouissent de la divine essence ; *elles sont vraiment bienheureuses* et possèdent la vie et le repos éternels » (Denz.-Bannw., 530).

Dieu est infiniment heureux en se connaissant et en s'aimant, puisqu'en Lui la connaissance et l'amour sont la plénitude de l'être dans la réalisation de l'ineffable Trinité. Quel sera donc le bonheur participé, apanage de l'âme béatifiée, déifiée ! Comme l'a dit le P. Janvier :

> « L'âme n'est point pénétrée dans ces noces de lumières, sans être imprégnée et débordée de perfection, sans être ravie dans l'amour, sans être enivrée dans la joie, sans devenir semblable à Dieu même, gardant sa nature comme le fer rouge garde la sienne, mais rayonnant de splendeur, d'amour, de béatitude divine, comme le fer revêt les propriétés du feu qui l'a embrasé... » (Carême 1903).

Bien plus, il est certain que les élus contempleront, dans l'essence divine, les choses existantes qui peuvent les intéresser, tout ce qu'ils pourront légitimement désirer connaître. Il semblerait donc que l'assertion relevée puisse présenter un sens admissible.

2° Eh ! bien, non. Car précisément cette connaissance parfaite de tout ce qui peut nous intéresser, non seulement nous permettra, mais nous incitera à « nous occuper des autres ». D'ailleurs, même si tout ce qui peut nous intéresser relativement aux « autres » ne nous était pas connu dans la vision bienheureuse, l'enseignement théologique estime communément que, tant pour les biens de l'intelligence que pour ceux de la volonté, Dieu accordera aux élus des connaissances acquises par des révélations spéciales, révélations qui pourront se perfectionner de plus en plus tant que le nombre des prédestinés ne sera pas atteint...

Mais laissons là cette discussion directe. Indirectement, l'affirmation relevée aurait ou pourrait avoir des conséquences fort graves relativement à plusieurs dogmes définis : si, d'une façon absolue, une âme en possession de la vision de Dieu, y était absorbée au point de ne plus pouvoir ou vouloir s'occuper des autres, comment pourrions-nous enseigner la médiation de l'humanité sainte

du Christ, l'invocation et la protection des saints et tout particulièrement de la Sainte Vierge, la communion des saints, etc. Que deviendrait la vérité, proche de la foi, de Marie médiatrice de toutes les grâces ? — On voit par là combien une parole imprudente, échappée en conversation ou même peut-être en chaire, peut avoir de répercussions désastreuses !...

3° On dit enfin : « Nous ne nous reconnaîtrons plus ! ». — C'est vite dit. Les théologiens, au contraire, pensent que les élus auront la joie de retrouver au ciel ceux qu'ils aiment et qui, comme eux, auront mérité la récompense éternelle. Nier que cette rencontre puisse se produire, c'est enlever aux élus un exercice légitime de leurs facultés, ce qui est contre le concept même de la gloire, puisque la gloire doit être le comble de tous les biens et le rassasiement de tous les désirs.

A. M.

Figures bibliques et culte marial

Q. — A l'occasion de l'Année Mariale, j'ai entrepris de commenter à mes Enfants de Marie, de Madagascar, l'Office de l'Immaculée Conception, qu'elles récitent tous les samedis dans leur langue maternelle. Dans cet Office se trouvent des expressions, des figures, empruntées à l'Ancien Testament, qui, appliquées à la Sainte Vierge, ne manquent pas de soulever des difficultés d'ordre typologique. Ainsi, bien que certaines de ces figures aient passé dans la liturgie, on ne voit pas toujours clairement quelle référence il y a entre le buisson ardent de Moïse, la toison de Gédéon, l'étoile de Jacob, la verge d'Aaron, le miel de Samson, la porte d'Ezéchiel, et la Vierge Marie conçue sans péché. L'exégèse typologique de ces figures s'avère bien difficile pour qui n'est pas du métier. S'il est vrai que le sens spirituel n'est que « l'épanouissement du sens littéral » (Dom Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible*, p. 314), il doit être possible de dégager la source de cet épanouissement. L'*Ami* pourrait-il nous apporter ses lumières sur le problème si délicat de la typologie mariale dans l'Ancien Testament ?

R. — On pourrait ajouter à celles de notre correspondant beaucoup d'autres figures glanées à travers l'Ancien Testament et que la liturgie applique à Marie. Ronald Knox, dans sa Retraite sacerdotale récemment traduite en français sous le titre « *Richesse de l'Ancien Testament* » (Paris, Desclée de Brouwer, 1953, p. 169-170) en énumère un certain nombre. L'Eglise est poétesse : elle suggère à ses enfants la dignité exceptionnelle de Marie, en leur faisant reprendre des symboles qui orientent la prière et la pensée : sa virginité est *comme* le Buisson ardent toujours brûlant et jamais consumé ; Marie est *comme* le propitiatoire de l'arche au désert, le lieu même où Dieu se rend propice ; sa dignité la met à part : *ainsi* du lys biblique parmi les épines, *ainsi* de la toison de Gédéon. Cette suggestion que nous nommons poétique n'équivaut pas à une typologie.

Il y a au contraire amorce d'une typologie quand on évoque des personnages de l'antique Alliance dont le rôle ou le comportement spirituels peuvent être regardé comme une annonce ou une préparation de ceux de la Vierge. En ce cas, il y a correspondance réelle entre type et antitype Et si cette correspondance est affirmée dans le Nouveau Testament, nous sommes sur un terrain très sûr.

Cela se trouve réalisé, croyons-nous, en deux cas, en ce qui concerne la Sainte Vierge :

1. — La typologie Eve - Marie, explicitée par S. Irénée, disciple médiat de S. Jean, est esquissée de façon assez claire dans le IV^e Evangile. Par deux fois (II, 4 ; XIX, 26), Jésus nomme sa mère « Femme » (*gynè*), manière de parler qui n'a pas d'équivalent biblique ou extrabiblique. Dire qu'il a voulu parler solennellement ne suffit pas. Il y a là une intention : Jésus refère sa mère à la femme primordiale de Gen., III, 15, dont le rôle fut inverse du sien. Nous avons ici une typologie antithétique.

2. — Une seconde typologie mérite d'être prise en considération, qui se place résolument sans la perspective de Dom Charlier. Nous l'avons exposée dans « *Les pauvres de Yahvé* » au ch. VI (Marie et son chant de pauvreté) et R. Laurentin, dans son *Court traité de théologie mariale* (Paris, 1954, p. 21-22) l'a rapidement signalée en note. Elle consiste à relever dans le *Magnificat* tout ce qui insère Marie dans la lignée mystique d'Israël, celle des *anawim*, dont on peut tracer le jalonnement depuis Sophonie (VII^e siècle avant J.-C.). Ainsi Marie, vrai point de passage entre l'Ancienne et la Nouvelle Economie, résume en elle-même toute la prière et l'attente de la portion la plus spirituelle d'Israël.

A. G.

Sur un texte de Jérémie :
« *Virgam vigilantem video* » (Jér., I, 11)
Explication de cette image

Q. — Dans les leçons du premier nocturne du dimanche de la Passion, le prophète, interrogé par Dieu sur une première vision, lui répond : *Virgam vigilantem video*. Une « baguette vigilante » ? ou une « verge menaçante » ? Ou encore une « sentinelle qui fait le guet » ? En quel sens faut-il l'entendre ? Peut-être un peu tout cela, puisque Dieu ajoute : « Tu as bien vu, car je veillerai à accomplir ma parole ». N'y a-t-il pas, cependant, quelque chose d'étrange dans la vigilance attribuée à une baguette, fût-elle symbolique ?

R. — Replaçons ces mots dans leur contexte, seul moyen de bien saisir le sens d'une expression quelle qu'elle soit.

Le prophète Jérémie est tout au début de son ministère et il retrace sa première vision. Il a soin de la dater lui-même : « la treizième année du règne de Josias, fils d'Amon, roi de Juda ». Josias a succédé à Amon en 642 et régné de 641 à 611. La vocation prophétique de Jérémie lui a donc été révélée vers 628 av. J.-C. Quel âge avait-il à cette date ? Il est évident qu'il ne faut pas prendre à la lettre les raisons qu'il donne de son trouble et de son hésitation : « Ah ! Seigneur Yahweh, je ne sais pas parler, car je suis un enfant ». Dieu lui répond donc : « Ne dis pas : Je suis un enfant, car vers tous ceux à qui je t'enverrai, tu iras ». Mais un second appel est encore nécessaire pour lui faire vaincre son inexpérience et sa conviction d'être dénué d'éloquence. Tout cela sans doute ne s'est pas passé en un jour et l'on peut croire qu'au temps de l'appel divin, Jérémie avait sensiblement dépassé la vingtième année. Ce n'était « un enfant » qu'au sens où un cœur simple et timoré reste toujours un enfant. Et ses premières visions cadrent parfaitement avec cette simplicité.

« Et la parole de Yahweh lui fut adressée en ces termes : « Que vois-tu, Jérémie ? » Il répondit : « Je vois une branche d'Amandier », *châqêd*, ce que la Vulgate traduit par « *virgam vigilantem* », en rendant au mot son sens étymologique. En hébreu, *châqêd* signifie bien « le veilleur » et c'était devenu le surnom de l'Amandier parce qu'en Palestine il est le premier des arbres à fleurir. Cette précocité symbolisait assez naturellement la vigilance de l'Eternel et sa disposition permanente à accomplir ses promesses. Des surnoms de ce genre se donnaient volontiers dans l'Antiquité. C'est ainsi que le Mûrier, d'après Pline (*Hist. nat.*, l. xvi, 102) était dit « le plus prudent des arbres, *sapientissima arborum*, parce que, de toutes les espèces fruitières cultivées, c'est lui qui débourre le plus tard et seulement quand les froids sont passés, mais alors son développement est si rapide et si complet qu'en une seule nuit tous ses bourgeons sont éclos ».

Le « veilleur », *châqêd*, qui se couvre de fleurs blanches avant de montrer ses feuilles, ne symbolisait pourtant pas seulement la vigilance et n'annonçait pas seulement le printemps. Dans l'*Ecclésiaste*, xii, 5, il parle aux vieillards un langage bien différent ; il marque les jours « où s'obscurcissent le soleil et la lumière des étoiles, où se courbent les braves, où les deux battants de la porte se referment sur la rue, où l'on redoute les montées, où l'on a des terreurs sur le chemin, où la sauterelle même paraît un poids, l'heure où l'homme s'en va vers sa maison d'éternité ». Car alors il fleurit sur le front blanchi, et couronne le vieillard d'une cime neigeuse pareille au globe de fleurs de l'arbre printanier. Quand l'Amandier fleurit autour du crâne du vieil homme, il reste malgré tout un « veilleur », puisqu'il annonce, comme le dit encore *l'Ecclésiaste*, que « va se rompre le cordon d'argent, que va se briser l'ampoule d'or, que va se casser la cruche à la fontaine, que la poussière va redevenir poussière et retourner à la terre, que le souffle de vie va retourner à Dieu, à Celui qui l'a donné ».

Cependant ce nom de *châqêd*, sur lequel Jérémie a construit un jeu de mots des plus expressifs, n'était en réalité qu'un surnom, une épithète devenue substantif. Car l'ancien nom de l'Amandier en hébreu était *louz*, et c'est sous cette forme qu'il est devenu un nom de lieu. De pareilles substitutions ne sont pas rares dans le vocabulaire botanique des anciennes civilisations, surtout lorsqu'elles se sont étendues au long de nombreux siècles. En arabe, l'arbre se nomme encore *louz*.

Dans la *Genèse* (xxx, 37), l'Amandier s'appelle *louz* ; Jacob en écorce par bandes alternées des baguettes, avec d'autres de peuplier et de platane, pour en tapisser les rigoles où venaient boire les brebis de Laban. Louz était aussi l'ancien nom (*Gen.*, xxviii, 19) de la localité que Jacob, après sa vision, a nommée Béthel, le Béthel-Louz de *Josué*, xvi, 2 et xviii, 13 ; « Béthel dont le nom était autrefois Louz », est-il encore dit au livre des *Juges*, i, 23.

Si l'on pouvait parler d'un lieu-dit « L'Amandier », il est normal de conclure qu'à l'époque les Amandiers étaient encore rares en Judée, surtout à l'altitude de Béthel (880 m.). En effet l'Amandier, si abondant qu'il soit aujourd'hui en Palestine, n'y est pas spontané partout primitivement. On le suppose originaire de la Mésopotamie et de la Perse, et de là, très anciennement introduit en Palestine, en Syrie, en Asie Mineure. Il était apparemment déjà cultivé en grand, en Palestine, quand Jacob (*Gen.*, xliii, 11) comptait les amandes parmi les meilleures productions du pays et les mettait, avec le lodanum, les pistaches et l'astragale, au nombre des présents qu'il envoyait en Egypte, ce qui suppose que les Egyptiens en manquaient. Mais pendant le séjour des Hébreux en Egypte, l'Amandier a dû s'introduire en Egypte et s'y répandre, puisque Dieu a prescrit à Moïse (*Exode*, xxv, 33-34), au Sinaï, de prendre modèle sur les boutons et les fleurs de l'Amandier pour les branches du lampadaire d'or faisant partie du mobilier du temple, et puisque la baguette d'Aaron (*Nomb.*, xvii, 23) était une branche d'Amandier.

C'est à la verge d'Aaron, qui, dans la nuit, avait fleuri et mûri des amandes, que le Moyen Age a emprunté l'un des symboles de la virginité de Marie, exprimé sous la forme de l'*Amande mystique*.

On peut voir, par cet exemple de la *virga vigilans* de Jérémie, quel profit peut apporter à l'intelligence des Livres Saints une meilleure connaissance des végétaux dont ils parlent. Les plantes, depuis les « herbes amères » et le « lis des champs » jusqu'au cèdre du Liban, tenaient une immense place dans les pensées et les mœurs des anciens Hébreux, comme de toute l'humanité, avant que les villes tentaculaires aient aspiré à elles, pour les emprisonner dans leur monde factice, de vastes populations, avant que les hommes aient fixé toute leur attention sur des mécaniques et des robots, devenus robots eux-mêmes, pour un certain nombre.

P. F.

Contrition requise, et suffisante, pour l'Extrême Onction

Q. — L'Extrême Onction étant un sacrement des vivants, normalement on devrait le recevoir en état de grâce. Or tous les auteurs, du moins ceux que j'ai pu consulter, admettent que l'*attrition* habituelle suffit. D'autres exigent, en outre, la bonne foi.

Cette bonne foi, en quoi consiste-t-elle ? — Dans le fait que le moribond croit invinciblement être en état de grâce ? ou que, étant sans connaissance, il n'a pas conscience actuellement d'être en état de péché mortel ? ou bien qu'il ne sait pas qu'il doit être en état de grâce pour recevoir ce sacrement ?

Je n'ai trouvé aucun texte qui tranche la question d'une manière nette et claire, comme ce serait souhaitable.

R. — On précisera mieux les dispositions que requiert la réception de l'Extrême Onction en examinant d'abord le cas des malades ayant leur connaissance et ensuite le cas des moribonds privés de sens.

1° Foi, intention droite, état de grâce, telles sont les dispositions que doit posséder un malade ayant sa connaissance pour recevoir avec fruit l'Extrême Onction. On ne donnera donc pas ce sacrement à celui qui déclare n'avoir pas la foi. Mais une foi parfaitement consciente et éclairée n'est pas nécessaire pour que le sacrement soit valide et fruc-

tueux (*Directoire pour la pastorale des sacrements*, art. 10). Un minimum de foi est nécessaire. Un minimum de foi est suffisant.

Il faut aussi un minimum d'intention droite. Il y a intention droite dès qu'un malade veut recevoir l'Extrême Onction afin d'obtenir le réconfort spirituel et la préparation à la mort qu'apporte ce sacrement. Il n'est pas nécessaire que cette intention soit explicite. L'intention implicite de recevoir l'Extrême Onction suffit pour assurer la validité du sacrement. Or, l'intention implicite de recevoir l'Extrême Onction est contenue dans l'intention générale de mener une vie chrétienne (*Ami*, 1928, p. 429).

Sacrement des vivants, l'Extrême Onction doit normalement être reçue en état de grâce, obtenu, s'il s'agit d'un péché mortel postbaptismal, par la réception du sacrement de Pénitence, dont l'Extrême Onction est un perfectionnement (*Direct.*, a. 60). Cependant, reçu de *bonne foi*, c'est-à-dire par un fidèle qui se croit suffisamment disposé, le sacrement produit ses effets, pourvu que ce fidèle ait au moins l'attrition surnaturelle. Soit un malade qui s'est confessé, mais n'a pas recouvré l'état de grâce, sans qu'il y ait faute de sa part : s'il a la contrition imparfaite, l'Extrême Onction lui confère l'état de grâce et les effets propres de ce sacrement. De même le malade qui depuis sa dernière confession a commis un péché mortel dont il ne se souvient pas ou qu'il croit véniel.

Ces trois dispositions suffisent pour qu'un malade ayant sa connaissance reçoive les fruits de l'Extrême Onction. Un pasteur aura à cœur cependant de perfectionner ces dispositions. Il voudra trouver en ce malade une foi profonde en la valeur spirituelle du remède divin qui va lui être administré — une intention bien nette de recevoir tous les effets de ce sacrament : réconfort spirituel, pardon des péchés, guérison des infirmités morales, soulagement physique, et, si Dieu le veut, guérison corporelle — une préparation très soignée à la réception de ce sacrement par la confession, le regret de toutes les fautes de la vie, l'acceptation de la volonté de Dieu.

2° Pour le moribond sans connaissance. Nous savons que si un chrétien atteint de maladie dangereuse a vraiment l'intention de recevoir l'Extrême Onction, ce sacrement est certainement valide, sinon fructueux (*Direct.*, a. 10, note 1) ; et si l'extrémisé a la contrition imparfaite de ses péchés mortels il recouvre l'état de grâce.

Administrée à ce moribond, l'Extrême Onction est donc certainement valide, si ce chrétien, pendant sa vie lucide, avait l'intention habituelle et implicite de recevoir le sacrement. L'intention habituelle est celle de tout chrétien qui au cours de sa vie a eu l'intention actuelle de recevoir les derniers sacrements et ne l'a jamais rétractée ; l'intention implicite est celle qui se trouve contenue, par exemple, dans l'intention générale de faire au moment de la mort tout ce que l'Eglise demande. On admet qu'ont cette intention habituelle et implicite les fidèles au sens large, c'est-à-dire les catholiques qui ne pratiquent pas mais n'ont jamais rejeté positivement la foi religieuse.

Si ces moribonds sont en état de péché mortel et que, au moment où ils reçoivent le sacrement ou même après l'avoir reçu, ils aient dans leur cœur la contrition au moins imparfaite, ils recouvrent la grâce et bénéficient des autres effets du sacrement des malades. On leur donnera donc l'Extrême Onction et avec d'autant plus de zèle que ce sacrement est pour ces mourants nécessaire de nécessité de moyen pour le salut.

A ces moribonds sans connaissance, on administrera le sacrement d'une façon absolue, chaque fois qu'il s'agit de personnes menant une vie chrétienne ou de personnes qui avant de tomber dans le coma ont demandé les sacrements. On donnera le sacrement sous condition chaque fois que l'on se trouve en présence d'un moribond privé de sens qui a quelque chance de profiter du sacrement. Pour éviter le scandale, il faudra parfois administrer le sacrement en secret. Pratiquement il faut donner l'Extrême Onction à tout chrétien privé de sens, même s'il n'a donné aucun signe de pénitence, et même si avant de perdre connaissance il a manifesté formellement son hostilité à la religion et à ses sacrements pourvu qu'on puisse à certains signes probables conjecturer un revirement ultime (*Direct.*, a. 16). On ne refusera l'Extrême Onction qu'aux apostats proprement dits et aux hérétiques qui refusent d'admettre ce sacrement (*Direct.*, a. 61, Capello, *Extr. Unc.*, n° 264).

(Cfr. Chanson, *Pour mieux administrer l'Extrême Onction*, n° 832-850).

E. G.

Loi de l'Index

Q. — Il m'a souvent paru exister une très grande différence entre la loi canonique concernant l'Index des livres prohibés et son interprétation par les plus grands moralistes, d'une part, et l'application concrète de cette loi par les gens les mieux intentionnés, d'autre part.

Forts de leurs bonnes intentions, ceux-ci usent largement d'épikie, en tout ce qui concerne la lecture et surtout la conservation des livres prohibés ; mais il me semble que les cas où l'on peut user d'épikie sont eux-mêmes limités par la loi et que l'on peut rarement se juger dispensé de recourir à l'autorité de l'Ordinaire pour lire ou pour garder un livre à l'Index. Qui a raison ?

R. — I. La législation de l'Eglise concernant la prohibition des livres et interdisant de lire, garder, vendre, prêter, donner, publier certains ouvrages, s'impose à la conscience comme une obligation grave. Le caractère d'obligation grave qui appartient à ces lois ressort nettement de leur objet et de leur fin. Moralistes et canonistes enseignent qu'il s'agit ici d'obligation grave et il est dans la pensée de l'Eglise d'obliger, en cette matière, *sub gravi*.

Cependant la violation de ces lois ne constitue pas toujours un péché grave *ex toto genere suo*. Il peut y avoir, dans cette violation, légèreté de matière. Lire un ouvrage, que l'on sait prohibé, et le lire avec mépris formel de la loi, est évidemment une faute grave ; mais parcourir simplement ce livre par curiosité ne constitue qu'une faute légère. Les auteurs enseignent qu'il faut regarder comme matière grave la lecture de cinq ou six pages quelconques d'un livre interdit, si dans ce livre abondent les passages obscènes ou hostiles à la religion, car, disent-ils, il y a dans la lecture de ces quelques pages un danger prochain de lire

ce qui est gravement dangereux. On peut être plus large pour les livres qui sont condamnés seulement à cause de leur esprit ou de leurs tendances.

De même, conserver pendant plus d'un mois, sans excuse valable, un livre prohibé exposerait à une faute grave : on estime, en effet, que dépasser ce délai aboutit pratiquement à supprimer la loi.

La violation des lois sur la prohibition des livres peut donc être vénielle par légèreté de matière. Elle peut l'être aussi, c'est bien évident, par défaut d'advertance ou de consentement, et il faut remarquer qu'à notre époque nombreuses sont les dispositions subjectives qui peuvent excuser de la faute grave, et en premier lieu l'ignorance : combien ignorent l'existence de la loi ou sa gravité !

Il reste cependant que cette loi constitue pour la conscience chrétienne un obligation grave. (*Ami*, 1922, p. 641 et p. 721).

II. — *Peut-on, en cette matière user d'épikie ?* — L'épikie n'est pas une dispense de la loi, ni une interprétation du sens de la loi, ni le jugement présumé de ce que pensait ou voulait le législateur. L'épikie est une interprétation certaine de la pensée du législateur, qui permet d'affirmer que le législateur, s'il était là, déclarerait lui-même que tel cas donné ne tombe pas sous la loi bien que, matériellement, le cas soit compris dans le texte de la loi, des circonstances exceptionnelles permettant de juger que le législateur n'a pas pu ou n'a pas voulu atteindre ce cas particulier.

Le jugement d'épikie est admissible lorsque l'observation de la loi causerait véritablement un mal : aucun législateur, en effet, ne peut vouloir qu'un mal résulte de l'application d'un texte législatif qui se heurterait à une impossibilité pratique, car le législateur ne peut vouloir imposer l'impossible, ou se présenterait comme très difficile, quoique théoriquement possible : dans ces cas, en effet, on peut légitimement juger que le législateur ne voudrait pas urger en faveur de l'observation de la loi vu les circonstances. Le dernier cas est d'un maniement délicat (*Ami*, 1922, p. 753).

Un usage prudent de l'épikie en matière de prohibition des livres n'est pas interdit. Il y a des cas où il est difficile de demander les permissions nécessaires : légitime sera alors le recours à l'épikie. Voici, par exemple, un conférencier qui au dernier moment doit vérifier un texte pris dans un ouvrage condamné : il peut user d'épikie et, sans autorisation préalable, consulter l'ouvrage. Un amateur de livres, qui constate soudain que sa bibliothèque contient un grand nombre de livres prohibés et qui devrait, pour obéir à la loi, vider ses rayons au grand étonnement de ses amis, pourrait recourir à l'épikie pour s'accorder un délai, si le recours à l'Ordinaire était impossible. Le médecin qui pour ne pas être en infériorité devant ses confrères a pris un abonnement à une revue médicale nouvelle, fort instructive mais antireligieuse et hérétique, pourrait en attendant qu'il ait reçu l'autorisation, utiliser l'épikie pour continuer à lire cette publication. Un étudiant qui se trouve dans l'impossibilité de demander la permission requise pour lire des livres condamnés pourrait recourir à l'épikie pour se servir d'ouvrages à l'Index qui font partie de son programme d'examen. (Cance, III, p. 190, note 3 et p. 197, n° 127).

E. G.

S. Jean Chrysostome et la confession

Q. — Parlant du sentiment religieux, Benjamin Constant a écrit (dans l'ouvrage : *Adolphe* et *Œuvres choisies*, qui fait partie de la Bibliothèque Larousse, p. 157) : « La confession même n'était pas considérée comme obligatoire. Saint Jean Chrysostome dit formellement (Homél. II, *in psalm. 50*), qu'il faut se confesser à Dieu, qui sait tout, et qui ne reproche jamais les fautes qu'on lui a révélées. *Je ne veux pas, ajoute-t-il, forcer les hommes à découvrir leurs péchés à d'autres hommes.* » Je vous serais reconnaissant de me dire en quel sens ce Père de l'Eglise a pu dire cette phrase « male sonans ».

R. — B. Constant fait allusion à un passage du « *De Incomprehensibili* » (*P. G.*, t. 48, 745-746) : « Je vous engage, je vous en prie et je vous en supplie, confessez-vous fréquemment à Dieu... Je ne vous oblige pas à révéler vos péchés aux hommes. Votre conscience, dévoilez-la devant Dieu : montrez-lui vos blessures et demandez-lui les remèdes. Montrez-vous à lui : il ne fait pas de reproches, il guérit. »

On trouve dans S. Jean Chrys. d'autres phrases où il affirme que la confession à Dieu seul suffit pour obtenir le pardon de ses fautes. *De Pœnitentia*, hom. II, 1, *P. G.*, 49, 285 : « Peccasti ? In Ecclesiam ingredere, dic Deo : peccavi. Nihil aliud abs te nisi solum istud exigo. » — *De beato Philogonio*, 4, *P. G.*, 48, 754-755 : « Je vous certifie et je vous assure que si chacun de vous, pécheurs, renonce à ses fautes passées et promet sincèrement à Dieu de ne plus les commettre, Dieu ne lui demande rien de plus pour le pardon. » Voir aussi *De Lazaro*, IV, 3, *P. G.*, 48, 102 ; — *In Genesim*. hom., 20, 3 ; hom., 27, 6, *P. G.*, 53, 170, 248 ; — *Non esse ad gratiam contionandum* 3, *P. G.*, 50, 658.

S. Chrysostome ignorerait-il ou condamnerait-il l'aveu du péché fait au prêtre ? Nullement. Dans le *De Sacerdotio* il parle longuement des responsabilités du confesseur qui, ayant reçu l'aveu des fautes, doit, en juge consciencieux, apprécier les divers cas, et, en médecin expérimenté, appliquer les remèdes adaptés. (II, 2-4, *P. G.*, 48, 633-635). Et l'histoire nous apprend que le saint s'appliquait avec zèle au ministère de la confession et que ses adversaires lui reprochaient sa trop grande facilité à accueillir les pénitents (*P. G.*, 103, 112. Cfr. Galtier, *S. Jean Chrysostome et la confession* dans *R. Sc. Rel.*, I (1911), p. 235 sq.

Il faut tenir compte de ces faits pour interpréter correctement les passages où S. Chrysostome parle de confession faite à Dieu seul. Ces expressions se trouvent surtout dans les homélies prononcées à Antioche. Or ces homélies font allusion au fonctionnement de la pénitence en cette ville et attestent que la démarche initiale qui déclenchait tout le processus de la pénitence, c'était l'aveu. (Hom. 3, *De Davide et Saule*, *P. G.*, 54, 696 ; Cfr. *P. G.*, 48, 867 et 1016 ; 50, 463).

Que S. Chrysostome ait pu parler de confession à Dieu seul sans offusquer ses auditeurs d'Antioche, cela montre que son langage était orthodoxe. Il suffit de bien l'entendre et alors on constate qu'il n'y a pas contradiction entre ces homélies et le *De Sacerdotio*.

Ne nous étonnons pas que l'orateur insiste sur les dispositions subjectives qui doivent se trouver en tout pécheur désireux d'obtenir de Dieu le par-

don. A cette époque et dans cette ville il était plus important d'appuyer sur l'esprit de componction que sur le rôle du ministre. Mais cette insistance ne prouve pas que l'aveu au confesseur soit regardé comme inutile.

Voici le développement de sa pensée. Il faut se confesser à Dieu, dit-il. Pourquoi ? d'abord pour prévenir l'accusation publique du démon au jour du jugement. Ensuite pour obéir à cette injonction de la Sainte Ecriture : « Dis toi-même le premier tes péchés pour être justifié » (Is., 43, 26). (Cfr. *De Pœnitentia, P. G.*, 49, 283-285).

Mais cet aveu ne doit pas rester au for de la conscience ; il doit s'extérioriser, il doit s'exprimer oralement (*In Genesim.* hom., 20, 3-4, *P. G.*, 53, 171). Et l'homélie 34 sur S. Jean (*P. G.*, 59, 197) indique nettement que deux aveux s'imposent au pécheur : l'un dans l'intérieur de la conscience, l'autre manifesté extérieurement.

L'orateur insiste beaucoup sur cet aveu oral : le pécheur doit d'abord s'accuser devant sa conscience, ensuite s'accuser extérieurement, dire son péché (*De Lazaro*, IV, 4, *P. G.*, 48, 102-1016, — *In Genesim*, hom. 20, 3-4, *P. G.*, 53, 169-170, — *De Incomprehensibili* 5, 7, *P. G.*, 48, 746). Cet aveu oral doit être détaillé, désigner formellement le péché, spécifier avec soin toutes les fautes, comme le malade découvre toutes ses plaies. (*De Pœnitentia*, hom. 2, *P. G.*, 49, 285).

Sans doute, il s'agit toujours de l'aveu à Dieu. Mais cet aveu oral et détaillé n'exclut pas la présence et l'intervention d'un homme. Et c'est ce que nous montre clairement S. Chrysostome en mettant sous nos yeux le modèle traditionnel de la confession à Dieu. David avoue son péché à Dieu, oralement, mais c'est Nathan qui reçoit cet aveu et c'est Nathan qui notifie le pardon accordé par Dieu (*De Pœnitentia*, hom. 2, 286-287). Ce texte est intéressant et c'est à sa lumière qu'il faut interpréter les expressions ambiguës qui paraissent exclure l'intervention du prêtre dans l'aveu fait à Dieu.

De plus, à l'instar du *De Sacerdotio*, les homélies font état du pouvoir que possèdent les évêques de remettre les péchés et rappellent que dans cette rémission l'action de Dieu et l'action du prêtre se confondent et que, dans l'exercice de ce pouvoir, les évêques sont les délégués de Dieu qui agit par eux et en eux. (*De Sancta Pentecoste*, hom. 1, 4, *P. G.*, 50, 458-459 ; — *In Joan.*, hom. 87, 4, *P. G.*, 59, 472).

La contradiction qui semble exister entre les homélies, et le *De Sacerdotio*, et même entre certaines homélies, s'estompe dès qu'on se souvient que pour S. Chrysostome l'action du prêtre ne se sépare pas de l'action de Dieu dans la guérison des âmes. La confession à Dieu n'est que la confession au prêtre qui le représente. Mais tandis qu'aujourd'hui nous dirions : on se confesse au prêtre sous le regard de Dieu, S. Jean Chrysostome préfère dire : on se confesse à Dieu sous le regard et le contrôle du confesseur.

(Cf. Galtier, *D. A.*, « Pénitence » ; *De Pœnitentia*, n° 452 et sq. ; *R. Sc. Rel.*, juillet-août 1910 ; « S. J. Chrys. et la confession », p. 324 et sq ; Bardy, art. « *Jean Chrysostome* » dans le *D. Th. C.*, t. VIII, col. 681-683).

E. G.

La fête de Ste Jeanne d'Arc est-elle obligatoire dans les territoires français hors de la métropole ?

Q. — *L'Ami du Clergé* du 26 novembre 1953 cite le décret de la S. C. des Rites fixant au 2e dimanche de mai la solennité de Sainte Jeanne d'Arc tant pour le clergé régulier que pour le clergé séculier, tant pour la France que pour ses colonies. Ce texte répond explicitement à une question qui me fut posée par des Missionnaires de Madagascar.

Y aurait-il aussi un autre texte de la S. C. des Rites étendant aux colonies la fête de Sainte Jeanne d'Arc le 30 mai. Du décret du 9 novembre 1921, on peut conclure légitimement par l'affirmative, sinon la solennité de Sainte Jeanne d'Arc n'aurait pas été étendue elle-même aux colonies.

R. — Les documents en ma possession ne me permettent pas de répondre de façon décisive à votre question. Pour ma part, je crois que la fête de Sainte Jeanne d'Arc doit être célébrée aux colonies, étant donné le texte de la S. C. des Rites fixant sa solennité au deuxième dimanche de mai, où mention est faite explicitement des colonies. Comme vous le dites justement, on ne pourrait faire la solennité d'une fête qu'on ne célébrerait pas.

Peut-être le rescrit du 14 janvier 1914 (*Parisien. et aliarum diœcesium Galliæ*) accordant un « propre national » à la France s'applique-t-il également aux colonies ? Le texte de ce rescrit, où Sainte Jeanne d'Arc est mentionnée, ne le dit pas explicitement (cf. *Ami*, 1914, p. 422).

Le premier décret d'approbation de l'office de notre sainte (25 août 1909) dit que la fête doit être célébrée « *ab utroque clero, in cunctis Galliæ diœcesibus* ».

Documentation communiste et « testament » de l'abbé Meslier

Q. — Un journal publiait récemment un reportage sur la Russie. Ce reporter faisait partie d'une délégation culturelle française qui fut reçue par le Dr Dinissof, chef de réception des délégations étrangères, à Moscou. Le personnage officiel se prêta volontiers et longuement aux interrogations des Français...

« ...Un militant syndicaliste chrétien demanda (ensuite) à brûle-pourpoint si la liberté du culte était respectée en U.R.S.S.

— « Si cette question est sérieusement posée, j'y répondrai non moins sérieusement », dit le ministre Dinissof.

Le camarade, par un mot, assura qu'il attachait une grande importance à ce problème.

— « Vous connaissez l'histoire du curé français Jean Mélier, contemporain de Voltaire ? »

Il y eut un silence, car personne, parmi nous, n'avait jamais entendu parler de cet abbé Mélier.

— « Eh bien, voilà, si vous ne la connaissez pas, enchaîna le tovaritch Dinissof : avant de mourir, un brave curé de campagne écrivit son testament. Lorsqu'il fut mort on ouvrit une lourde enveloppe cachetée à la cire et on lut ceci : « Je soussigné, Jean Mélier, curé de votre paroisse, affirme vous avoir menti durant de longues années. Je vous ai dit de croire en Dieu ; or, je le confesse, Dieu n'existe pas ! En vous faisant accroire cette fable, j'ai bien vécu, bien mangé et dormi du mieux possible. C'est honteux, tout ce que j'ai fait durant toute ma vie et je vous en demande pardon !... »

— Voilà, camarades, l'histoire de Jean Mélier. Son testament figure dans nos manuels scolaires. Il n'est **pas étonnant qu'en France vous soyiez encore dans l'ignorance de ce document historique !**

Jean Mélier, conclut-il, est toujours ici parmi les vivants, les penseurs, les écrivains, les philosophes. Il sert encore le peuple en lui apportant sa vérité posthume... »

(Reportage de Georges Grosjean, *Ouest-France*, 4 déc. 1953).

Que le fait évoqué soit vrai ou faux, cela ne prouve évidemment rien contre la sincérité du clergé. Mais je serais curieux de savoir s'il s'agit là d'un fait vérifié et authentique, ou bien d'une œuvre de faussaire, ou encore une invention de Voltaire ou de l'un des philosophes ses contemporains.

R. — Parmi les œuvres mineures — satires, pamphlets, épigrammes — de Voltaire, on trouve, en 1762, un écrit de moins de 40 pages, intitulé : « *Extrait des Sentiments de Jean Meslier*, adressés à ses paroissiens, sur une partie des abus et des erreurs en général et en particulier. »

I. — L'écrit s'ouvre par un « *Abrégé de la vie de Jean Meslier* », par Voltaire lui-même. Ce Jean Meslier aurait été curé d'Etrépigny et de But, en Champagne ; il était natif de Mazerni, dépendant du duché de Mazarin. Fils d'un ouvrier en serge, il avait fait des études et était parvenu à la prêtrise.

— « Etant au séminaire, dit Voltaire, où il vécut avec beaucoup de régularité, il s'attacha au système de Descartes. Ses mœurs ont paru très irréprochables, faisant souvent l'aumône, d'ailleurs très sobre, tant sur sa bouche que sur les femmes. »

Ce portrait de Jean Meslier ne ressemble donc guère à celui du camarade Dinissof, qui lui fait dire :

« J'ai bien vécu, bien mangé et dormi du mieux possible. C'est honteux tout ce que j'ai fait durant toute ma vie et je vous en demande pardon... »

Selon Voltaire toujours, Jean Meslier était un rigide partisan de la justice et défendait les pauvres paysans de sa paroisse contre les mauvais traitements du seigneur de son village, le sieur de Toulli. Il serait mort en 1733, âgé de 55 ans, et laissant un Testament spirituel, qui, d'après Voltaire, était un écrit considérable de 366 feuillets in-8, dont il avait fait trois copies de sa main. Il avait placé en tête cet avertissement :

— « J'ai vu et reconnu les erreurs, les abus, les vanités, les folies et les méchancetés des hommes ; je les ai haïs et détestés ; je ne l'ai osé dire pendant ma vie, mais je le dirai au moins en mourant et après ma mort ; et c'est afin qu'on le sache, que je fais et écris le présent Mémoire, afin qu'il puisse servir de témoignage de vérité à tous ceux qui le verront et qui le liront, si bon leur semble. »

Bien loin de se vanter d'avoir prêché l'erreur pour en profiter lui-même, il commence son Testament par ces mots, du moins d'après Voltaire :

— « Vous connaissez, mes frères, mon désintéressement ; je ne sacrifie point ma croyance à un vil intérêt. Si j'ai embrassé une profession si directement opposée à mes sentiments, ce n'est point par cupidité ; j'ai obéi à mes parents. Je vous aurais plus tôt éclairés, si j'avais pu le faire impunément. Vous êtes témoins de ce que j'avance. Je n'ai point avili mon ministère en exigeant des rétributions qui y sont attachées... »

Ces lignes suffisent à montrer que le camarade Dinissof ne connaît pas très bien sa leçon et qu'il arrange les faits à sa guise.

Nous avons, toutefois, à nous demander ici quelle part de vérité il y a dans toute cette affaire. Qu'un prêtre ait perdu la foi, c'est très regrettable, mais cela ne prouve strictement rien contre cette foi elle-même. D'autre part, comme nous ne saurions rien de tout cela sans Voltaire, et le camarade Dinissof pas plus que nous, il est de notre devoir d'avoir l'esprit plus critique et plus scientifique que lui et de chercher à démêler la part des faits et celle de Voltaire, dans le cas du curé Meslier. A ce sujet voici ce que dit le *Larousse du XX^e siècle* au mot *Mellier :*

— « Mellier (Jean), dont le nom est ordinairement, mais à tort, écrit *Meslier*, curé d'Etrigny (*sic*) — pour d'Etrépigny (Ardennes), né à Mazerny (Rethelois) en 1664, mort à Étrépigny en 1729 — Voltaire dit : 1733. — Son nom serait demeuré inconnu sans la réclame que lui fit, en 1762, Voltaire, en publiant un *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, empruntés à un *Testament* dans lequel le curé défunt déclarait avoir perdu la foi et donnait les motifs de son incrédulité. D'Holbach en tira, en 1772, le *Bon sens du Curé Meslier*. Il ne semble pas qu'il y ait lieu de mettre en doute l'authenticité de ce *Testament*, publié en 1864, à Amsterdam, par Rudolf Charles (d'Ablaing van Giessenburg), œuvre d'un prêtre ignorant d'ailleurs et qui écrivait, au dire de Voltaire lui-même comme « un cheval de carrosse ».

Ce n'est donc pas sous sa forme authentique que le Testament de Jean Meslier a circulé, mais uniquement d'après les *Extraits de Voltaire*. Or, il y a de fortes raisons de croire que ces *Extraits*, où l'on reconnaît sans peine la plume de Voltaire, sont tout simplement un pamphlet de Voltaire en personne, simplement greffé — pour sa sauvegarde personnelle — sur un fait authentique, l'apostasie d'un pauvre curé de campagne.

Avant d'examiner de plus près la façon dont Voltaire a lui-même présenté son écrit à ses amis, dans son abondante correspondance des années 1762 et suivantes, nous pouvons bien jeter un coup d'œil rapide sur le texte lui-même — celui de Voltaire — car je ne connais pas celui de Jean Mellier.

Ce texte a pour but déclaré de rejeter toute religion révélée, mais surtout celle des Juifs dans l'A. T. et celle des « christicoles » — c'est le nom que Voltaire emploie constamment —. Mais, contrairement à ce que le camarade Dinissof donne à entendre, le curé Mellier ne renie pas Dieu. Il professe ouvertement au contraire, son existence. Qu'on en juge : voici la conclusion des *Extraits* donnés par Voltaire :

— « Je finirais par supplier Dieu, si outragé par cette secte (des christicoles), de daigner nous rappeler à la religion naturelle, dont le christianisme est l'ennemi déclaré, à cette religion sainte que Dieu a mise dans le cœur de tous les hommes, qui nous apprend à ne rien faire à autrui que ce que nous voudrions être fait à nous-mêmes. Alors l'univers serait composé de bons citoyens, de pères justes, d'enfants soumis, d'amis tendres, Dieu nous ayant donné cette règle en nous donnant la raison. Puisse le fanatisme ne la plus pervertir ! Je vais mourir plus rempli de ces désirs que d'espérances... »

Et Voltaire conclut par ces mots :

— « Voilà le précis exact du Testament in fol. de *Jean Meslier*. Qu'on juge de quel poids est le témoignage d'un prêtre mourant qui demande pardon à Dieu... »

M. Dinissof est donc bien mal informé de son sujet, alors qu'il se gausse de l'ignorance de ses visiteurs français. Ou s'il le connaît, il en trahit volontairement les données ; ou il ne sait pas, ou il ment. Mais puisqu'il a fait de Jean Mellier l'un des prophètes de la Russie nouvelle, qu'il condamne avec lui le grossier matérialisme et l'athéisme qui sont à la base du marxisme !

II. — Cependant il y a quelques raisons de penser que le « précis exact » présenté par Voltaire n'est pas du tout conforme à l'original, mais qu'il est bien de Voltaire lui-même, en ce sens qu'il représente ses idées religieuses, ou plutôt ses opinions antireligieuses, antichrétiennes. Il y entasse toutes les objections que l'on trouve éparses dans ses écrits, contre les deux Testaments. Sans rapporter ici ces objections qui traînent dans tous les manuels d'apologétique et sont depuis longtemps réfutées, nous donnons quelques spécimens de la critique de Voltaire contre les Ecritures. Après avoir reconnu quelques « bons enseignements et de belles maximes de morale », dans les *Proverbes*, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, il ajoute :

— « D'ailleurs combien les auteurs qu'on nomme profanes, Xénophon, Platon, Cicéron, l'empereur Antonin, l'empereur Julien, Virgile, etc., sont-ils au-dessus de ces livres qu'on nous dit inspirés de Dieu ! Je crois pouvoir dire que *quand il n'y aurait, par exemple, que les fables d'Esope, elles sont certainement beaucoup plus ingénieuses et plus instructives que ne le sont toutes ces grossières et basses paraboles qui sont rapportées dans les Evangiles.* »

Voilà donc le goût littéraire de Voltaire ! Dès qu'il s'agit de religion, il est aveugle. Que ce texte soit de Jean Meslier ou de lui, il faut reconnaître que le fait de placer les fables d'Esope au-dessus des Evangiles est un défi à la pensée, au sens commun, au goût le plus élémentaire.

Si l'on veut avoir en quelques lignes toute l'argumentation de Voltaire-Meslier, il suffit du passage que voici :

— « Quelles seront donc les vaines ressources des christicoles ? Leur morale ? Elle est la même au fond que dans toutes les religions ; mais des dogmes cruels en sont nés, et ont enseigné la persécution et le trouble. Leurs miracles ? mais quel peuple n'a pas les siens, et quels sages ne méprisent pas ces fables ? Leurs prophéties ? n'en a-t-on pas démontré la fausseté ? Leurs mœurs ? ne sont-elles pas souvent infâmes ? L'établissement de leur religion ? mais le fanatisme n'a-t-il pas commencé, l'intrigue n'a-t-elle pas élevé, la force n'a-t-elle pas soutenu visiblement cet édifice ? La doctrine ? Mais n'est-elle pas le comble de l'absurdité ?... »

Voyons maintenant ce qu'ont pensé de son « *Extrait* » les propres amis de Voltaire.

III. — Ils ne s'y sont pas trompés. Ils ont fort bien reconnu sa griffe. Un Jean Meslier leur importait peu. Mais ils trouvaient plaisant de cacher sous ce nom les blasphèmes du grand ennemi de la religion chrétienne. Un rapide voyage à travers la correspondance de Voltaire en fournit la preuve. C'est surtout dans les lettres à d'Alembert que nous ferons des trouvailles curieuses. Voltaire possède en d'Alembert un partenaire à son goût. Il aime sa philosophie, dont voici un des préceptes :

— « Adieu, mon cher philosophe ; portez-vous bien écrivez-moi quelquefois, *surtout moquez-vous de tout, car il n'y a que cela de solide.* » (Lettre du 27 janvier 1762).

Quelques jours plus tard (février), il lui parle à mots couverts, de *l'Extrait*. Craignant sans doute que sa correspondance ne soit ouverte, il feint d'ignorer profondément qui est l'auteur de cet *Extrait* et il feint pareillement de penser que d'Alembert n'aura rien de plus pressé que de réfuter les objections que l'on y trouve contre le christianisme.

— « On a imprimé en Hollande, écrit-il, le *Testament de Jean Meslier* ; ce n'est qu'un très petit *Extrait* du Testament de ce curé. J'ai frémi d'horreur à la lecture. Le témoignage d'un curé qui, en mourant, demande pardon à Dieu d'avoir enseigné le christianisme, peut mettre un grand poids dans la balance des libertins. Je vous enverrai un exemplaire de ce *Testament* de l'antéchrist, puisque vous voulez le réfuter. Vous n'avez qu'à me demander par quelle voie vous voulez qu'il vous parvienne. Il est écrit avec une simplicité grossière qui, par malheur, ressemble à la candeur... »

Le 16 février, Voltaire écrit à l'un de ceux qu'il appelle ses « frères en Belzébuth », quand il est sûr que sa lettre restera secrète. Parlant à la troisième personne de ses amis d'Argental, il dit :

— « Mais ils ne m'ont rien dit du livre infernal de ce curé Jean Meslier, ouvrage très nécessaire aux anges des ténèbres, excellent catéchisme de Belzébuth. Sachez que ce livre est très rare, c'est un trésor. Faites tant que vous pourrez les plus sages efforts contre *l'inf...*, vous rendrez service au genre humain... »[1].

Le 25 février, ayant sans doute reçu de l'Alembert les indications demandées ci-dessus, il lui expédie un exemplaire de *l'Extrait*. Il lâche un mot voilé sur son auteur :

— « *Meslier* est curieux aussi. Il part un exemplaire pour vous ; le bon grain était étouffé dans l'ivraie de son in-folio. Un bon Suisse a fait l'*Extrait* très fidèlement et cet Extrait peut faire beaucoup de bien. Quelle réponse aux insolents fanatiques qui traitent les sages de libertins ! Quelle réponse, misérables que vous êtes, que le Testament d'un prêtre qui demande pardon à Dieu d'avoir été chrétien !... »

D'Alembert n'a garde de s'y tromper. Il a bien reconnu le genre de Voltaire, car voici sa réponse, à la date du 31 mars :

— « Un malentendu a été cause, mon cher philosophe, que je n'ai reçu que depuis peu de jours l'ouvrage de Jean Meslier, que vous m'aviez adressé, il y a près d'un mois : j'attendais que je l'eusse pour vous en parler. Il me semble qu'on pourrait mettre sur la tombe de ce curé : « Ci-gît un fort honnête prêtre, curé de village en Champagne, qui, en mourant, a demandé pardon à Dieu d'avoir été chrétien, et qui a prouvé par là que 99 moutons et 1 Champenois ne font pas cent bêtes. » Je soupçonne que l'*Extrait* de son ouvrage est d'un Suisse qui entend fort bien le français, quoiqu'il affecte de le parler mal. Cela est net, pressant et serré, et je bénis l'auteur de l'extrait, quel qu'il puisse être. « C'est du Seigneur travailler la vigne » (J.-B. Rousseau). Après tout, mon cher philosophe, encore un peu de temps, et je ne sais si tous ces livres seront nécessaires, et si le genre humain n'aura pas assez d'esprit pour comprendre par lui-même que trois ne font pas un et que du pain n'est pas Dieu. Les ennemis de la raison font dans ce mo-

[1] On a deviné sans peine, que *l'inf...* est mis pour *l'infâme*, et que c'est le nom donné par Voltaire et ses amis à l'Eglise catholique et à la religion chrétienne.

ment assez sotte figure, et je crois qu'on pourrait dire comme dans la chanson :

Pour détruire tous ces gens-là
Tu n'avais qu'à les laisser faire... »

Voilà bien des prophéties ! Si celles de nos deux Testaments ne se sont pas accomplies, à ce qu'ils prétendent, que dire des leurs ? Mais Voltaire ne trouve pas assez chauds ses amis. Des mois se passent. Le 12 juillet, il écrit encore à d'Alembert :

— « Il paraît que le *Testament de Jean Meslier* fait le plus grand effet ; tous ceux qui le lisent demeurent convaincus ; cet homme discute et prouve. Il parle au moment de la mort, au moment où les menteurs disent vrai ; voilà le plus fort de tous les arguments. Jean Meslier doit convertir la terre. Pourquoi son évangile est-il en si peu de mains ? Que vous êtes tièdes à Paris ! Vous laissez la lumière sous le boisseau... »

D'Alembert n'admet pas le reproche, et il réplique le 31 juillet :

— « Vous nous reprochez de la tiédeur ; mais je crois vous l'avoir déjà dit, la crainte des fagots est très rafraîchissante. Vous voudriez que nous fissions imprimer le *Testament de Jean Meslier*, et que nous en distribuassions quatre ou cinq mille exemplaires ; *l'infâme*, puisque *infâme* il y a, n'y perdrait rien ou peu de chose, et nous serions traités de fous, par ceux mêmes que nous aurions convertis... »

On pourrait poursuivre ces citations. Celles-ci suffisent à démontrer que tout le venin du *Testament de Jean Meslier* est celui que Voltaire y a mis. Qu'il ait gardé de la force en Russie soviétique, ceci prouve à quel point l'esprit scientifique y est resté rudimentaire. On a parfois reproché à l'Eglise d'être toujours en retard d'une erreur et de réfuter Voltaire quand il faudrait réfuter Renan, ou Renan quand il faudrait réfuter tel contemporain que je n'ai pas besoin de nommer. M. Dinissof nous a fait voir que ce reproche s'adresse surtout au communisme soviétique.

L. Cristiani.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

LE « PSAUTIER » DE M. PODECHARD

Nouvelle série [1]

La publication du « *Psautier* » de M. Podechard vint après l'encyclique *Divino afflante Spiritu*. Le document pontifical arriva exactement à la fin d'une carrière professorale que les vœux unanimes de ses collègues lui avaient fait prolonger de quelques années. Notre maître l'accueillit avec reconnaissance et put travailler dans la joie à la rédaction définitive de notes qu'il accumulait depuis vingt-cinq ans. Il est admirable que ce travail se situe entre ses 77 et ses 85 ans.

La première tranche (Psaumes 1 à 75) parut en 1949. On remarqua l'acribie, le sens poétique, la simplicité de la traduction et aussi ces notations spirituelles, toujours discrètes et profondes, qui s'inséraient parfois dans le commentaire. Le genre littéraire de chaque psaume était discerné. Des idées neuves étaient introduites dans la critique catholique, comme celle du messianisme royal ou celle des lectures successives d'une pièce par la communauté vivante d'Israël. Les apports de Gunkel étaient assimilés. A l'établissement du texte M. Podechard apportait ses meilleurs soins, avec peut-être une légère tendance à ne point surestimer la Massore : l'examen méticuleux qu'il institue des variantes et des conjectures est une œuvre aride qui montre la technicité de sa méthode.

Dans la nouvelle série, dont la publication est proche, on retrouvera les mêmes qualités. Elle contient des pièces qu'il a longuement étudiées dans ses « séminaires » d'hébreu, comme les psaumes du Règne de Yahvé, et d'autres qui semblaient l'attirer particulièrement, comme le LXXXIV, le LXXXVII et le LXXXIX. On y a joint le psaume CX, celui sur lequel il est revenu le plus souvent et que d'aucuns considèrent comme son chef-d'œuvre.

Hélas ! cette seconde série sera aussi la dernière. M. Podechard avait sa méthode de travail qui ne nous fut révélée pleinement qu'après sa mort : pas de fiches bien ordonnées, mais des notes prises sur des papiers hétéroclites que seule une pensée vivante pouvait relier les unes aux autres ; il confiait à ses intimes que le psaume CXIX serait pour lui l'occasion de « dire des choses non encore dites » ; il portait en lui-même ses intuitions et ses richesses, qu'il notait parfois aux marges de son Gunkel ou sur un papier de fortune ; il n'était vraiment dans la plénitude de son inspiration que devant la grande feuille quadrillée où il rédigeait — de son écriture menue, inchangée depuis ses années d'étudiant — des commentaires qu'il surchargeait, en se relisant, de notes et de renvois...

La traduction du psaume C est la dernière qu'il ait écrite. Nous l'avons recueillie, à la page correspondante de la *Biblia hebraïca* de Kittel, encore ouverte sur sa table de travail.

« Entrez devant Dieu avec jubilation ! » Pour le grand spirituel que fut M. Podechard cet invitatoire n'était-il pas la conclusion d'une vie ?

A. Gelin, p. s. s.

[1] **Psaumes 75-100 et 110.** Lyon, 1954. Volume de 175 pages in 8, contenant un portrait de l'auteur, une préface biographique de Mgr Jouassard. Le prix de souscription : 600 fr. (Jourjon, place abbé Larue, C.C.P. Lyon 3111.11) jusqu'à fin mai.

Comptes rendus bibliographiques

Harold N. MOLDENKE et Alma L. MOLDENKE. — **Plants of the Bible.** — In-8 de 328 p., 32 pl. avec 95 fig., cartonné, 7 dollars. — Waltham Mass. (U.S.A.), The Chronica Botanica Company, 1952 ; dépôt à Paris, chez Raymann, 17, rue de Tournon, 6e.

L'étude et l'identification des plantes de la Bible a toujours tenté les naturalistes des siècles précédents. Le bibliographe allemand G. A. Pritzel, dans la première édition (1851) de son *Thesaurus litteraturæ botanicæ*, avait dressé une liste des ouvrages consacrés aux plantes des Livres saints, depuis les débuts de l'imprimerie jusqu'au milieu du XIXe s., et elle s'élevait à une centaine de numéros. Elle n'a évidemment cessé de s'allonger depuis, quoiqu'à une cadence réduite. De plus la botanique, tant descriptive que géographique, a fait d'énormes progrès au cours du XIXe siècle lui-même, et il devenait utile de confronter les anciennes conclusions avec les observations récentes et les explorations menées sur le sol même de la Palestine et des divers pays dont les végétaux sont mis en cause dans les textes. Un travail d'ensemble comme celui-ci s'imposait donc.

Les deux auteurs américains qui ont signé ce volume sont qualifiés sans conteste pour une aussi vaste entreprise. M. Harold N. Moldenke, curateur et administrateur de l'herbier du Botanical Garden de New-York jusqu'en 1952, depuis cette date directeur du Muséum du New-Jersey, a publié de nombreux travaux botaniques, plus de 600 titres, et a pris la suite des recherches entreprises par son père, le Dr Ch. Mol-

denke, égyptologue et archéologue de valeur. L'autre signataire du livre, Mrs Alma L. Moldenke, veuve du précédent, a pris part, en qualité de déléguée, à plusieurs congrès botaniques internationaux.

Du point de vue botanique, leurs connaissances sont donc étendues ; elles semblent l'être moins dans les domaines linguistique et philologique.

En tout cas les auteurs ont eu l'ambition de cerner le sujet dans toute son ampleur, tant en ce qui concerne les textes, puisqu'ils ont relevé tous les passages de l'Ancien et du Nouveau Testament où sont mentionnés des végétaux, qu'en ce qui concerne les différentes branches de la botanique systématique, depuis les cryptogames inférieurs, microbes et ferments, jusqu'aux plus élevés des végétaux supérieurs. C'est un total de 240 espèces qui sont l'objet d'autant de chapitres bien nourris.

Ceux-ci sont complétés par une liste des plantes non identifiables ou non identifiées, par une ample bibliographie comportant 605 numéros, par des notes supplémentaires, par un *Index* de tous les versets cités, classés d'après les livres dont ils font partie, enfin par un très riche *Index* général des noms de personnes, de lieux, de plantes, tant botaniques que populaires, tant latins qu'hébreux, arabes, grecs, etc.

L'illustration est de plusieurs genres. Le plus grand nombre des figures est franchement botanique et reproduit soit des paysages typiques de végétation palestinienne, soit surtout des plantes avec leur port et leurs détails ou organes caractéristiques, telles l'anémone, que l'on croit représenter le « Lys des vallées », l'acanthe, l'aloès, le caroubier, le papyrus, le sycomore, etc. Les botanistes purs seront ravis d'y trouver des reproductions de plantes fort rares et fort peu connues, comme le *Saussurea Lappa* Clarke, du Cachemire, où certains commentateurs ont cru reconnaître la casse du Ps. XLV, 9, et le *Nardostachys Jatamantsi* DC., qui fournissait le précieux nard du *Cantique* (I, 12 ; IV, 13-14) et de l'onction de Béthanie (Mrc., XIV, 3 ; Jo., XII, 3). Quelques-unes même ne figurent qu'avec des titres très hypothétiques, par ex. le *Cynomorium coccineum* L. comme aliment des troglodytes méprisés de Job (Job, XXX, 4), au lieu de « la racine de genêts » des traductions.

La seconde série d'illustrations est plus spécialement d'intérêt décoratif et reproduit des motifs bibliques empruntés aux multiples éditions et traductions de la Bible propres surtout aux milieux protestants. Il en est de très curieux, des styles les plus divers.

Et ceci nous conduit aux critiques qu'il nous reste à faire.

La première et la plus essentielle porte sur la méthode. Au lieu de prendre comme points de départ les textes les plus anciens, l'hébreu, le grec, le latin, et de creuser le sens le plus primitif, celui du nom hébraïque, les auteurs accumulent les textes tirés des versions anglaises, et elles sont fort nombreuses, alors que leur autorité dans le domaine botanique est peut-on dire nulle. Il existe un petit livre, de l'abbé Bourdais (*Flore de la Bible*, Paris, 1879) qu'ils ne citent pas et qui aurait pu, de ce point de vue, leur servir de modèle. Ce sont les noms hébreux qui, là, sont cités et discutés, souvent même accompagnés de l'arabe et du syriaque. Cela au moins est de la méthode scientifique.

On aperçoit déjà là un autre défaut majeur, qui est l'information unilatérale, limitée à peu près exclusivement aux auteurs de langue anglaise. Un exemple fera mieux saisir ce qu'a d'étroit cette documentation. A propos du fameux psaume *Super flumina Babylonis*, on dit bien que les arbres auxquels les fils d'Israël ont suspendu leurs harpes ne sont pas des saules, mais des peupliers, le *Populus Euphratica* Olivier, arbre paradoxal à feuilles de trois sortes, dont les unes allongées comme celles des osiers ; seulement on renvoie pour cela à J. Smith, *Bible plants*, 1878, alors que la démonstration de cette identité est due au grand botaniste juif-allemand Paul Ascherson dans un travail de 1872, repris et développé en 1908.

Si abondante qu'elle soit, la bibliographie laisse, de ce fait, beaucoup à désirer. Peu d'auteurs français par exemple y figurent et le *Dictionnaire* de Vigouroux lui-même n'y est indiqué qu'aux additions (avec une grosse coquille : 40 vol. pour 10). Surtout, tout au long de cette bibliographie, manquent la plupart du temps des indications essentielles, celles du lieu de publication, qu'aucun bibliographe un peu expert ne laisserait de côté. Beaucoup de *Holy Bible* d'*Old Testament* y sont énumérés, aucune Bible hébraïque, aucune édition des Septante, aucune de la Vulgate. « De par leur position géographique, les Américains n'aperçoivent nettement qu'un côté du globe ! » disait récemment un éditeur parisien. N'y a-t-il pas un peu de vrai dans cette boutade ?

Finalement ce livre peut rendre d'utiles services aux lecteurs catholiques, pas autant cependant qu'on eût pu l'espérer. P. F.

R. P. CLOSEN, S. J. — Clefs pour la Sainte Ecriture. — In-8 de 310 p., 870 fr. — Bruges, Beyaert et Paris, Casterman, 1954.

Un sous-titre de cet ouvrage, publié en 1939, traduit de l'allemand par R. Avice, nous dit qu'il contient des « considérations théologiques sur les idées religieuses fondamentales de l'Ancienne Alliance ». Cette formule est plus longue qu'expressive. La réalité est plus simple.

Le P. Closen prend un passage, choisi par lui, dans la Bible ; il l'explique par des rapprochements avec le contexte immédiat et avec les endroits où la Bible juive parle du même sujet, puis avec les textes du Nouveau Testament qui en élucident pleinement le sens grâce aux lumières apportées par Jésus et les Apôtres.

Cet ensemble d'explications est basé sur une pénétrante exégèse du texte ; l'auteur pourtant n'a guère recours à la critique ni à la philologie ; il les suppose plutôt, et dégage la portée théologique des textes et des faits qu'il commente. Il emploie volontiers le mot de « méditations » pour caractériser la nature de son travail. Ce mot, pour demeurer exact, doit être compris comme désignant un sujet traité largement, d'où il est possible de partir pour se livrer à de très fructueuses réflexions, et même à l'oraison proprement dite. Pour achever de caractériser cette méthode, ajoutons que les textes ainsi accumulés sur un même sujet ne sont pas entassés en vrac, mais se succèdent ordinairement dans l'ordre chronologique, ce qui permet de voir la révélation sous une lumière de plus en plus abondante et chaude.

Trois courts textes empruntés à la Genèse sont ainsi traités, neuf autres à la prédication et à la vie des prophètes, et huit aux Psaumes. Un 22e chapitre montre comment fut préparée, dès l'Ancienne Alliance, la révélation du mystère de la Rédemption par la Croix.

Livre instructif, mais plus encore livre de piété, cet ouvrage sera une clarté pour beaucoup d'âmes qui ne savent pas comment la Bible peut nourrir leur âme ; il sera très goûté par les prêtres, plus directement préparés par leurs études à en profiter. Nous nous permettons de le signaler aussi aux professeurs d'Ecriture Sainte qui, dociles aux directives de Pie XII, ont le souci de ne pas s'en tenir à l'écorce des textes, mais de donner à leurs élèves le sens profond de la doctrine progressivement révélée par Dieu.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 27 aprilis 1954

G. MICHEL, *vic. gén.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)